

DIE GEISTESKULTUR  
VON TARROS  
— HANS BOHLIG



Class 225.97R

B633

Book

General Theological Seminary Library

CHELSEA SQUARE, NEW YORK

Purchased from the fund bequeathed to the Seminary by

EUGENE AUGUSTUS HOFFMAN, D. D.

DEAN 1879-1902



Digitized by the Internet Archive  
in 2025





# Die Geisteskultur von Tarsos

im augusteischen Zeitalter

mit Berücksichtigung der paulinischen Schriften

von

Lic. Hans Böhlig

Gymnasial-Oberlehrer in Dresden

Mit Abbildungen im Text



Göttingen

Vandenhoeck & Ruprecht

1913

59251

**Forschungen zur Religion und Literatur  
des Alten und Neuen Testaments**

In Verbindung mit

**Dr. Herm. Ranke** und **Dr. Arth. Ungnad**  
Prof. d. Egyptol. in Heidelberg    Prof. d. oriental. Philol. in Gena

herausgegeben von

**D. Wilh. Boussset** und **D. Herm. Gunkel**  
Prof. d. Theol. in Göttingen    Prof. d. Theol. in Gießen

Neue Folge, 2. Heft.  
Der ganzen Reihe 19. Heft.

Meiner lieben Frau.





## Vorwort.

Die Notwendigkeit dieser Arbeit und die Grundsätze, nach denen sie verfaßt worden ist, werden in der Einleitung dargelegt. Hier erfülle ich nur die geziemende Pflicht — soweit dies nicht im laufenden Text geschieht — den Herren Prof. D Dr. Buhl in Kopenhagen, Prof. Dr. Freiherr von Lichtenberg in Süden bei Berlin, Prof. D Dr. August Wünsche in Dresden und vor allem Herrn Prof. D Bouisset in Göttingen für einzelne Winke und gütige Beantwortung von Anfragen, sowie Herrn stud. phil. N. Uhlmann für die Hilfe bei der Korrektur zu danken.

Dresden, im Juli 1912.

Hans Böhlig.

---

## Inhalt.

	Seite
Einleitung . . . . .	1-7
I. Die Religion von Tarsos . . . . .	8-107
A. Die heidnische Volksreligion . . . . .	8-76
B. Die Mystik . . . . .	76-84
C. Das Weltbild . . . . .	84-88
D. Der Mithra-Kultus . . . . .	89-107
II. Die Philosophie von Tarsos . . . . .	107-128
III. Das Judentum von Tarsos . . . . .	128-167
Schlußwort . . . . .	167-172
Sachregister . . . . .	173-175
Wortregister . . . . .	175
Stellenregister . . . . .	175-178

---



## Einleitung.

Tarsos gehörte nie zu den Großen im Bereich der antiken Städte. Es konnte sich seiner Einwohnerzahl und unmittelbaren Bedeutung nach für den Völkerverkehr auf keinen Fall in gleiche Reihe mit Rom oder Alexandria in Ägypten stellen. Auch hat es nicht entfernt an solche Handelsstädte wie Ephesos, Korinthos oder Puteoli herangereicht. Gleichwohl darf man den Wert von Tarsos in der Antike nicht unterschätzen. Damals war es keine so stille und eintönige Stadt wie heute. Sie war bedeutend größer ihrer Ausdehnung, ihrem Werte für den Weltverkehr und ihrem geistigen Einfluß nach.

Die antiken Schriftsteller von Xenophon bis auf Zonaras bestätigen einmütig, daß Tarsos *τερψίμβροτος*<sup>1</sup> ehemals eine hervorragende Stellung eingenommen hat und daß die Bezeichnung des Paulus: *ἡ πόλις οὐκ ἄσημος*<sup>2</sup> vollauf berechtigt ist.

1. Nonnus Panopolitanus Dionysiaca XLI, 85.

2. Act. 21, 39. Man vergleiche z. B.: *Fragm. Hist. Graec.* (ed. Müller) III S. 189: *Ταρσὸς ἐπισημοτάτη πόλις Κιλικίας* (Steph. Byz.) ebenso III, 236 Nr. 92; Xenophon, *exp. Cyri* I, 2, 23: *ὡς Ταρσοὺς τῆς Κιλικίας πόλιν μεγίστην καὶ εὐδαίμονα*; Zonaras II, 594, 11: *τὴν περιφανεστέραν τῶν τῆς Κιλικίας πόλεων τὴν Ταρσόν*. Vgl. III, 63, 5: *εἰς Ταρσὸν τῆς Κιλικίας πόλιν ἐπιφανῆ*; Auch die Ausführungen des Dion von Prusa betonen den Sondercharakter der Stadt: *Tarsica prior* § 17 S. 302 und *altera* § 7 S. 318 (Ausgabe von Armin). Hierher gehört ferner die bekannte Inschrift: *Ὑπὲρ σωτηρίας καὶ αἰωνίου διαμονῆς τοῦ κυρίου Αὐτοκράτορος Μάρκου Αὐρηλίου Σεουήρου Ἀλεξάνδρου Εὐσεβοῦς Εὐτυχοῦς Ἀλεξανδριανῆ Σεουηριανῆ Ἀντωνεινιανῆ Ἀδριανῆ Τάρσος ἡ πρώτη καὶ μέγιστη καὶ καλλίστη μητροπόλις τῶν γ' ἐπαρχειῶν Κιλικίας Ἰσαυρίας Λυκαονίας προκαθεζομένη καὶ β' νεωκόρος μόνῃ τετεμημένη δημοσυγίαις τε καὶ κλικαρχίαις ἐπαρχικῶν καὶ ἐλευθέρῳ κοινοβουλίῳ καὶ ἐτέραις πλείοταις καὶ μεγίσταις καὶ ἐξαιρετοῖς δωρεαῖς* (Dittenberger, *Orient. Graec. inscr.* sel. II S. 268 Nr. 578). Die vorher angegebenen Schriftstellerausagen bezeugen, daß diese in Tarsos selbst gefundene Inschrift keine der landläufigen Phrasen, sondern der stolze Ausdruck des tarsischen Gemeindebewußtseins ist.

Tarjos war und blieb *πρώτη μητροπόλις*, während Anazarbos nur *μητροπόλις* in der späteren Kaiserzeit wurde.

In unserem Zeitalter, also dem des Augustus, hatte Tarjos einen eigenen intimen Reiz. Für den Einheimischen war es eine heilige Stätte, in der vielleicht ein ziemlich starker Lokalpatriotismus gezüchtet wurde, die man in der Fremde auch unter den glänzendsten Lebensbedingungen nicht vergaß und in die man im Alter gern heimkehrte, um ihren Ruhm mit dem eignen in der Fremde erworbenen zu mehren<sup>1</sup>.

Die geographisch und ethnographisch wichtige Lage gab der Stadt eine Bedeutung vor den sonstigen Mittelstädten Kleinasiens. Hier war die Grenzscheide zwischen Orient und Occident. Hier begann der griechische Einfluß abzuflauen, hier trat das orientalische Element schärfer hervor. Von hier führt die Handelsstraße nördlich über den Taurus durch die *Πηλαι Κιλικίαι* hindurch, um sich hier zu teilen und entweder nach Westen durch *Βασιλεία* nach *Σηκαονίαι* oder nach Norden durch Kappadokien nach Galatien abzubiegen. Leichter und belebter war der Weg von Tarjos nach Osten zu über *Αίγαι*, *Ίσος*, *Αλεξανδρεία*, nach *Αντιόχεια* am *Όντες*.

Auch die Verbindung mit dem Meere war günstig. Die Stadt liegt heute 20 km vom Meere entfernt und ist durch eine Eisenbahn mit der Hafenstadt *Μερσίνα* verbunden. Im Altertum war es eine Seestadt. Nach Strabos Bericht<sup>2</sup> lag sie nur 5 Stadien = 1 km vom Hafen, *Ρήγμοι* oder *Ρήγμα* genannt, entfernt. Dieser bestand in einem See mit einem Ausfluß nach dem Meere zu. „Die großen Detritusmassen haben das junge Land aufgeschüttet und die einst größeren Schiffen zugängliche Mündung unpassierbar gemacht“<sup>3</sup>. Das Flußbett des *Κηδνός* war demnach von Natur tiefer und wurde wohl auch reguliert. Nur so ist uns Plutarchs Angabe<sup>4</sup>, daß *Κλεοπάτρα* auf ihrer Nacht bis Tarjos hinauffuhr, verständlich. Allerdings hatten gerade die ägyptischen Schiffe einen sehr geringen Tiefgang.

Auf diesem Wege vollzog sich also bequem die überseeische Handelsbeförderung nach und von *Κύπρος*, mit dem *Κιλικίαι* in dieser Zeit eng verbunden war, ferner nach dem übrigen Kleinasien, nach *Φοινίκιαι*, *Αίγυπτος* und dem Abendlande.

1. Dion von Prusa, *Tarsica prior* § 48 S. 311, die Heimkehr des *Αθηνοδόρος*, des Lehrers des Augustus.

2. XIV, 672.

3. Dr. A. Petermanns Mitteilungen, Ergänzungsheft Nr. 141 *Cilicia* von Dr. Schäffer 1903 S. 37.

4. Marcus Antonius c. 26.

Die große Wohlhabenheit, die auch Dion von Prusa an der Stadt hervorhebt<sup>1</sup>, ist demnach indirekt dem Kynnos zu danken. Während er heute über eine halbe Meile östlich der Stadt fließt, strömte er einst mitten durch sie, wie uns die antiken Schriftsteller berichten<sup>2</sup>.

So erscheint es nicht verwunderlich, daß die Bewohner stolz auf den Kynnos waren, daß sie den Fremden gegenüber sein klares Wasser priesen<sup>3</sup>, ja daß sie seinem Wasser einen geweihten, kultisch reinigenden Charakter zuwiesen<sup>4</sup>.

Der glänzenden Verkehrslage, die auch Herodot hervorhebt<sup>5</sup>, entsprach der sonstige Charakter der Stadt. Hier wuchs zur Zeit Christi ein Geschlecht heran, das unsere Bewunderung verdient und das sich in mancher Hinsicht, wie wir sehen werden, vor der Bevölkerung der Weltstädte auszeichnet. Nicht nur auf dem Gebiete der reinen Geisteswissenschaften verschafft sie sich einen Namen, sondern auch auf dem der Kunst. Eine Unmenge Inschriften deuten es noch an<sup>6</sup>. Der Charakter dieser Kunst wird für das augusteische Zeitalter lobend anerkannt im Gegensatz zu der später sich breitmachenden feilen phönizischen Weise<sup>7</sup>. Nicht nur die Ton-, auch die Dichtkunst weist namhafte Vertreter auf<sup>8</sup>. Die ärztliche Kunst bringt hier Männer hervor, die für die bedeutendsten Leute auf diesem Gebiet in der Antike, so für Galen<sup>9</sup>, vorbildlich sind.

1. Tarsica prior § 17; 18; 23; 28; 37 u. ö.

2. Xenophon, Exp. Cyri I, 2, 23: διὰ μέσου δὲ τῆς πόλεως ῥεῖ ποταμός Κύννος ὄνομα, εὖρος δύο πλέθρων; Val. Maximus, fact. et dict. S. 161 c. 6: ... Cydno, qui aquae liquore conspicuus Tarson interfluit; Philostratus, Vita Apollonii I, 7: ποταμός τε αὐτοὺς (Ταρσούς) διαρρεῖ Κύννος, ᾧ παρακάθηνται καθάπερ τῶν ὀρνίθων οἱ ὕδροι. Eusebius, Chron. S. 25: ... ita ut media Tarso Cydnus amnis transiret prorsus uti Babylonem dividit. Auch die Stelle Epiphanius adversus haereses, lib. I. Tom. II. XI (135) S. 425 (Migne) steht damit in Einklang.

3. Dion von Prusa, Tarsica prior § 29; 28; 17.

4. Plutarch, Moralia, de defectu oraculorum c. 6 S. 526f.

5. Herodot II c. 34.

6. Corp. inscr. Graec. 4472; 2810; 1864; 2499; 6788 u. ö.; inscr. Atticae (Dittenb.) 120. Überall teilt der Ausdruck Ταρσεὺς κορυφαίως wieder.

7. Dion von Prusa, Tarsica prior § 42 S. 309.

8. Inscr. Meg. et Boeot. 420: Ἡρακλείδης Ἀντιπάρου Ταρσεὺς ποιητὴς σατύρων; Diogenes Laertius IV, 7, 58, Bion: ποιητὴς τραγῳδίας τῶν Ταρσεικῶν λεγομένων.

9. Ich denke an Apollonios, auf den sich Galen vielfach z. B. XIII S. 845 (ed. Kühn) beruft. Auch bedeutende Historiker des 1. nachchristlichen Jahr-



In der Tat war Tarsos prädestiniert, den Mann hervorzubringen und großzuziehen, der den Occident und Orient unter das Banner einer Religion sammeln, der einen neuen Alexanderzug, jedoch vom Orient nach dem Occident unternehmen, der sein Testament antreten sollte, morgenländische und abendländische Religion und Kultur zu verbinden, den Weltapostel Paulus.

II. Schon längst erschien es mir reizvoll, den Einflüssen nachzuspüren, die Paulus seiner stolzen Heimatstadt verdankte. Dieser Wunsch wurde zur Notwendigkeit, als ich die gewaltig anschwellende Paulus-Literatur der letzten Jahre verfolgte und bei den verschiedensten Autoren las, wie man sich in gewissen, oft entscheidenden Punkten seiner geistigen Welt auf Tarsos zurückbezog und doch dafür den Beweis schuldig blieb<sup>1</sup>. Kein Wunder, daß sich gegen solche Vermutungen energischer Widerspruch erhob<sup>2</sup>.

Freilich der Ausführung, die Geisteskultur von Tarsos im augusteischen Zeitalter darzustellen, traten vielfach unüberwindbare Schwierigkeiten entgegen.

Das Thema mußte so gefaßt werden, wie es geschehen ist. Nur auf dieser breiten objektiven Grundlage konnte und durfte Paulus hier und da beleuchtet werden. Diese Arbeit zu leisten war aber zum Teil, besonders im Hinblick auf Abschnitt I, die Sache eines Philologen. Daß ich als Theologe mich doch daran gewagt habe, liegt in der Natur des Gegenstandes. Für die Philologie liegt Tarsos an der Peripherie, für die Theologie im Zentrum. Auf dem Gebiete der Religionsgeschichte ist das Zusammenarbeiten beider Disziplinen absolut notwendig<sup>3</sup>. Wenn meine Arbeit von der Philologie ergänzt und berichtigt wird, werde ich es mit aufrichtigem Danke begrüßen.

Die Hauptschwierigkeit liegt in der Beschaffenheit des Quellenmaterials. Dies ist so dürftig, daß es oft schwer ist, ein klares, ja bisweilen unmöglich, ein nur annähernd deutliches Bild zu hundert kennen wir, so Hermogenes, den Domitian hinrichten ließ (Sueton Domit. c. 10).

1. Z. B. Hans Vollmer: Die alttestamentlichen Citate bei Paulus 1895 S. 98 Anm.; M. Friedländer: Die religiösen Bewegungen innerhalb des Judentums im Zeitalter Jesu 1905 S. 365; Carl Clemen: Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments 1909 S. 45.

2. A. Bonhöffer: Epiktet und das Neue Testament 1911 (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten) S. 86 und 164.

3. R. Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen 1910 S. 1 ff.

gestalten. An eine erschöpfende Darstellung war überhaupt nicht zu denken. Die ganze Arbeit trägt trotz redlichsten Bemühens einen durch und durch fragmentarischen Charakter.

Leider fehlten völlig die Ausgrabungsberichte. Die alte Stadt liegt „6–7 m tief unter den jungen Sedimenten des Tynnus begraben“, und die heutige befindet sich im wesentlichen an der gleichen Stelle wie die antike<sup>1</sup>. Selbst das bekannteste Denkmal, der Dunuf Tasch, das sogenannte Grab des Sardanapal harret trotz mancher Beschreibung seiner näheren Untersuchung und Bestimmung<sup>2</sup>. Als Quellen kamen mithin in Betracht die Münzfunde, die vereinzelten Schriftstellerausagen und die Inschriften. W. Ramsay hat das Verdienst, einen großen Teil davon — freilich ohne sie immer anzugeben — in einzigartiger Weise verarbeitet zu haben<sup>3</sup>. Ich gestehe gern, wieviel ich dem genialen Forscher an Anregung und Belehrung verdanke, und hoffe, daß ich hinsichtlich der Geistesbildung von Tarsos seinem Werke manchen wichtigen Beitrag hinzufügen darf.

Die Briefe des Apostels selbst, in denen er zwar Tarsos nicht nennt — die Gemeinden wußten es alle —, aus denen aber überall für den Sachkundigen das Bildungselement herausleuchtet, das er in seiner Jugend und später in der langen Zeit seines Stilllebens nach seiner Bekehrung in und um Tarsos in sich aufgenommen hat, habe ich für unsere Betrachtung erst in zweiter Linie herangezogen. Nur dort, wo wie beim Mithrakultus oder beim Judentum die Quellen zuweilen gänzlich verschüttet lagen, bin ich den umgekehrten Weg gegangen und habe die paulinischen Schriften direkt auf südostasiatische, spez. kilikisch-syrische Einflüsse untersucht. Auch das ist mit großer Zurückhaltung und nur dann geschehen, wenn sich mir durch mein sonstiges Quellenstudium und durch vergebliches Anklopfen bei den nächstliegenden Quellen die unabweisbare Überzeugung dazu aufgedrängt hatte. Nichts liegt mir ferner als die sogenannte Analogienwut, die verhängnisvoll wirkt und oft auf tote Geleise treibt.

Wenn ich die Schriftstellerausagen so zahlreich, als ich konnte, heranzog, so geschah dies, um vor allem einen genaueren Einblick in den allgemeinen geistigen Stand, in das Milieu von Tarsos zu gewinnen. Da der letzte Zweck unserer Untersuchung doch eine

1. Dr. Petermanns Mitteilungen s. o. S. 36.

2. Robert Koldewey: Das sogenannte Grab des Sardanapal zu Tarsus (Aus der Anomia 1890).

3. The Cities of St. Paul 1907, S. 85–244.

nähere Beleuchtung der Pauluspersönlichkeit sein soll, so ist es, ob auch im Interesse der Wissenschaft bedauerlich, doch nicht so schlimm, wenn wir keine lückenlose Darstellung der gesamten Geisteswelt, etwa eine restlos genaue Entwicklung der dortigen Stoikerlehre oder gar der Mystiken zu geben vermögen. Das Milieu ist in diesem Falle wichtiger. Paulus war ein Mann aus ihm. Er war kein Stoiker, kein in seiner Stellung bevorzugter Mann wie Athenodoros, der Sohn Sannons, sondern ein Mann aus dem Volke.

Gelingt es wenigstens in gewissen Umrissen die Anschauungswelt des Volkes zu treffen, so ist meines Erachtens viel erreicht. Wir kennen dann die Umgebung, aus der der Apostel hervorgegangen ist.

Freilich ist das Milieu schwer abzugrenzen, vor allem in der augusteischen Zeit und noch dazu auf diesem Boden, wo die Vermählung zwischen Occident und Orient so früh und gründlich geschah. Hieraus erklärt es sich, daß ich meine Kreise sehr weit ziehen mußte. Für die Beweisführung waren oft auch andere kilikische Städte außer Tarsos heranzuziehen, ein Verfahren, das durch den Charakter der *μητρόπολις* gebilligt und durch die Quellen zudem ausdrücklich gefordert wird<sup>1</sup>. Auch die überhaupt in Kleinasien und Syrien herrschenden Grundvorstellungen auf religiös-sittlichem Gebiet mußten berücksichtigt werden. Der beste Zeuge hierfür ist Dion von Prusa. Er ist selbst ein Kind des kleinasiatischen Bodens, der größte Teil seiner Reden hat zu diesem unmittelbare Beziehung. Er ist auch der einzige, der uns in zwei Reden Zusammenhängendes über Tarsos überliefert. Da er von der Religionsgeschichte im allgemeinen noch recht stiefmütterlich behandelt worden ist<sup>2</sup>, so habe ich auf ihn mein Augenmerk eingehend gerichtet,

1. Vgl. Dion von Prusa, *Tarsica altera* § 47 S. 329\*: . . . δ μεῖζόν ἐστι τοῦ θύειν παρ' ὑμῖν καὶ δικάζεσθαι Μᾶλλον. ταῦτα μὲν γὰρ οὐδ' ἡγνινοῦν ἔχει ὠφέλειαν, ἐπελθεῖν ἐπὶ θυσίαν δεῦρο ἢ τοὺς Ἀδανεῖς ἢ τοὺς Αἰγαίους . . .

2. H. Binder (Dio Chrysostomus und Poseidonios, Quellenuntersuchungen zur Theologie des Dion von Prusa, Inaug.-Diss. 1905) zeigt unter Benutzung der reichen philologischen Vorarbeiten über diesen Philosophen, wie Dion Popularchphilosoph, also Eklettiker ist, der ähnlich wie Cicero, Varro, Seneca, Strabo u. a. aus der ersten Kaiserzeit sein bestes Teil dem Poseidonios verdankt S. 12; 74. Sehr treffend erscheint mir Binders Urteil: „Dio, der Asiat scheint mir . . . eine dem frommen Orientalen (Poseidonios) geistesverwandte Natur gewesen zu sein. Die religiöse Sinnesart des großen Gelehrten mag den gottesfürchtigen Wanderprediger sympathisch berührt haben“ (S. 94). Nur eine Persönlichkeit solcher Art konnte zum Vergleich herangezogen werden.

\* Die vorausgehenden Worte lauten: οὕτω . . . ἐκόντες (αἱ ἄλλαι πόλεις) ἀκολουθήσουσιν ὑμῖν ἅπαντες θανμάζοντες καὶ ἀγαπῶντες.



um so mehr als er, ein so guter Kenner der kleinasiatischen Zustände, noch zu Pauli Lebzeiten seine Jugendzeit verbracht hat, also auch zeitlich recht nahe steht.

Heutzutage macht sich allerdings eine Strömung in der theologischen Wissenschaft stark geltend, welche die Gedankenwelt des Apostels einseitig aus dem Judentum abzuleiten sucht. Doch weder das Judentum zu Jerusalem, mit dem Paulus verhältnismäßig recht kurze Zeit seines Lebens in Beziehung stand, noch das Judentum der Diaspora allein reicht dazu aus. Was heißt überhaupt Diaspora-Judentum? Man kann nicht ohne weiteres, wie Deißmann will<sup>1</sup>, von einem Septuaginta-Judentum reden. Es ist wie der heidnische Synkretismus dieser Zeit bald mehr bald weniger durch die örtlichen Einflüsse bedingt. Die Bezeichnung Septuaginta-Jude für Paulus ist demnach zu allgemein, vor allem nicht erschöpfend. Will man den Apostel wirklich verstehen — und das dies nicht leicht sei, haben schon seine judenchristlichen Gegner behauptet<sup>2</sup> — so müssen die Einflüsse, die auf ihn gewirkt haben, soweit es möglich ist, aufgezeichnet werden. Diese Arbeit ist im einzelnen vielfach in Angriff genommen, aber noch nicht systematisch geleistet worden. Die Stellung unseres Themas brachte es mit sich, daß auch in dieser Arbeit nur einzelne Hauptpunkte im Anschluß an die Gesamtdarstellung herausgegriffen worden sind. Nötig ist diese grundsätzliche Aufzeigung. Damit wird kein abtötendes Analysieren einer Persönlichkeit getrieben. Nur wenn wir überall zuletzt auf die Wurzel zu stoßen versuchen, können wir Anspruch darauf machen, eine solche problematische Persönlichkeit wie Paulus zu verstehen. Nicht nur die Hüterin der Wahrheit, die Wissenschaft, hat hieran ein brennendes Interesse, sondern auch die christliche Frömmigkeit, die bei einer solchen Nachprüfung der Bildungswerte Pauli erst bewußt inne wird, welch ewigen Jungbrunnen religiöser und sittlicher Erkenntnis sie an ihm besitzt und wie Paulus selbst jederzeit allen verwaschenen Synkretismus grundsätzlich von sich gewiesen hat gemäß seinem Ausspruch: *εἴτε εἰσὶν λεγόμενοι θεοὶ εἴτε ἐν οὐρανῷ εἴτε ἐπὶ γῆς, ὥσπερ εἰσὶν θεοὶ πολλοὶ καὶ κύριοι πολλοί, ἀλλ' ἡμῖν εἰς θεὸς ὁ πατήρ, ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν, καὶ εἰς κύριος Ἰησοῦς Χριστός, δι' οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ*<sup>3</sup>.

1. A. Deißmann: Paulus, eine kultur- und religionsgeschichtliche Skizze 1911, S. 63; 69.

2. II Kor. 10, 10.

3. I Kor. 8, 5—7.

## I. Die Religion von Tarsos.

### A. Die heidnische Volksreligion.

I. Der Name Tarsos ist etymologisch schwer zu erklären. Jenseus Versuch, ihn von תַּרְסָא abzuleiten<sup>1</sup>, wird wegen unüberwindlicher sprachlicher Schwierigkeiten am besten beiseite gelassen. In den Inschriften findet sich die aramäische Wiedergabe תַּרס mit ך am Schluß, während sonst ך mit ם korrespondiert. G. Hoffmann will das ך als durch Beeinflussung von ך hervorgerufen wissen wie in תַּרס für תַּרסָסֶסֶס<sup>2</sup>. Das ך findet sich aber schon in den assyrischen Inschriften des Jahres 835: Tarzi<sup>3</sup>. Die griechische Form Ταρσός könnte eine volksetymologische Umbildung sein. In der Tat liegt ja eine solche Volksetymologie in der Sage vor, Tarsos habe seinen Namen von einer aus dem Flügel des Pegasus herabgefallenen Feder: Ἄλλοι μὲντοι τὸ ὄνομα τῆς πόλεως ὑπόμνημα τῆς τοῦ Βελλεροφόντου χωλείας εἶναι φασιν, ὡς τὸν τοῦ ποδὸς ταρσὸν ἐκεῖ χωλανθέντος, ὅτε τοῦ Πηγάσου κατέπεσεν<sup>4</sup>. Josephus leitet den Namen von dem Sohne Jovans ab, von Θαρσός, dem Stammvater der Kilikier<sup>5</sup>. Der späte byzantinische Schriftsteller Zonaras schließt sich an Josephus an: . . . καὶ Θαρσεὺς δὲ τῶν Θαρσεῶν ἐγένετο πρόγονος· τὸ γὰρ πάλαι Θαρσεῖς ἐκαλοῦντο οἱ Κίλικες· ὅθεν καὶ ἡ τῶν παρ' αὐτοῖς πόλεων ἀξιολογωτέρα Ταρσὸς καλεῖται, τοῦ θῆτος μεταβληθέντος εἰς ταῦ. Οὕτως γὰρ τῷ Ἰωσήφω γέγραπται περὶ τῆς Ταρσοῦ. ἕτεροι δὲ τὸν Περσέα φασὶν τῇ τῶν Κιλικῶν χώρᾳ ἐπιδημήσαντα καὶ πόλιν βουλευθέντα κτίσαι καὶ τὸν τόπον τῆς πόλεως

1. TΣ3 1899, 70.

2. ZDMG 32, 748.

3. Keilinschriften und das Alte Testament 3. Aufl. von Zimmern und Windler, Jnder.

4. Fragm. Hist. Graec. III S. 189: Eustath. ad Dionys. Per. 869. Vgl. Juvenal Sat. 8, 118. Vgl. Alex. Polyhist. (Fr. H. G. III 236 Nr. 92). Dieser Deutung schließt sich Eisler in seinem Werk „Weltbild und Himmelsmantel“ S. 583 A. 3 mit Berufung auf Fr. hist. Graec. III, 189 an.

5. Jos. Antiqu. I, 1, 6, 1.

τοῖς οἰκοδόμοις δεικνύοντα τῷ ταροῶ τοῦ ποδὸς πατάξαι τὴν γῆν καὶ τεῦθεν ἐπικληθῆναι τὴν πόλιν Ταρόον<sup>1</sup>. Zonaras und sein Gewährsmann Josephus bieten beide eine spätere Schreibweise der Stadt, die durch den griechischen Ursprung der Legende erklärt wird. Auch die an sich sympathische Ableitung von dem aramäischen Worte ܐܪܥܐ = der Weber — die Weberei war ja in Kilikien zu Hause — scheitert an dem ܐ, für das kein ܐ ohne genügenden Grund eintreten kann.

Es ist durchaus nicht ausgeschlossen, daß sich in diesem Namen hittitischer oder anderer Wortschatz birgt, den wir noch nicht kennen. Ob Tarsos (att. Ταρόος) vielleicht die gräzisierte oder durch Volksetymologie oder auch anderswie umgebildete Form eines einheimischen kilikischen Namens ist, der sich von Tarḫu, einer bekannten hittitischen Gottheit ableitet, deren Namen in kilikischen Eigennamen außerordentlich oft auftaucht? G. Hüsing macht in seinem Artikel Alajiotas die Beobachtung, daß gerade in dieser Gegend, auch auf Kypros, eine semitische Mischsprache entstand, in der h und š für einander oft eintraten, weil die kananäisch sprechende Schicht mehrfach dort ein h hatte, wo die aus Nordsyrien eingedrungene semitische Schicht ein š aussprach<sup>2</sup>.

Auch auf Kreta kommt ein Tarrha vor, vgl. Steph. Byz.: Τάροα πόλις . . . Κοήτης, ἐν ᾗ Ταρρεῖος Ἀπόλλων τιμᾶται<sup>3</sup>. Abgesehen von der Namensähnlichkeit, die ja zufällig sein könnte, fällt für mich ins Gewicht die Erwähnung eines besonderen Apollonkultes, des Ταρρεῖος Ἀπόλλων, dem ja auch ein zentraler tarsischer Apollo-Kult entspricht. Da die Ταρραῖοι als autonom auf dem Vertrag mit Eumenes erscheinen und auch eigene Münzen (TAP) aufweisen, so können sie nicht bedeutungslos gewesen sein. Ebenso sei darauf hingewiesen, daß auch eine Stadt Malla<sup>4</sup> auf Kreta vorkommt, wie Tarrha in der Nähe der Südküste gelegen. Es ist auch hier verlockend der Parallele: Malla — Mallos weiter nachzugehen. Mallos in Kilikien stand zu seiner μυτιόπολις Tarsos in besonders engem Verhältnis.

Es kommt mir mit diesen kretischen Analogieen nicht auf den Beweis der Abhängigkeit des kilikischen Tarsos von dem kretischen Tarrha u. s. w. an, sondern ich vermute, daß diese Namen noch Reste der großen einheitlichen Kultur sind, die einst Kleinasien und die Inselwelt umfaßte, einer Kultur, die sich ja bis hinüber an die Gestade Italiens erstreckte,

1. Joh. Zonaras I, 31, 13—20.

2. Memnon Bd. III S. 90—92.

3. Collitz und Bechtel, Sammlung der griechischen Dialekt-Inschriften III 2 von R. Meister S. 367.

4. Collitz a. o. S. 350.

wie wir an der etruskischen Kultur sehen. Es ist eine längst erkannte Weisheit, daß das Geschlecht der Tarquinier von Tarhu seinen Namen trägt.

In diesen Zusammenhang gehört voraussichtlich auch eine Plutarchstelle, deren niemand in den Etymologien oder Mythologien Erwähnung tut und die an und für sich betrachtet die größte Schwierigkeit bietet: *Αὐὰ μέσης τῆς ἀγορᾶς ὄρων ὁ Τίβερις διὰ μῆριν Ταρσίον Διός, μέγιστον ἀπέρρηξε χῶμα καὶ πολλὰς οἰκίας ἐβύθισε . . .*<sup>1</sup> Wer ist dieser Zeus Tarsios in Rom? Daß es sich nicht um eine von Tarfos übertragene Gottheit, wie etwa des *Ἀπόλλων Τάρσιος* in Athen<sup>2</sup> handeln kann, wird jeder von vornherein zugeben. Geschöpft hat Plutarch aus Aristides Milesius, dessen Fragment über diese römische Begebenheit uns noch erhalten ist<sup>3</sup>. Die 13 Parallelen zu Plutarch und seinem Gewährsmann Aristides erzählen nur von der seltsamen Entstehung des Erdspaltes auf dem Forum und seiner wunderbaren Beseitigung durch die Selbstopferung des Marcus Curtius. Ein einziger, Plinius, geht wie Plutarch-Aristides, der genauen örtlichen Bestimmung nach und berichtet, das Schauspiel habe sich ante Saturni aedem<sup>4</sup> zugetragen. Zeus Tarsios ist also vielleicht gleichbedeutend mit Saturn. Schon daß der erstere dann mit dem letzteren gleichzusetzen ist, verrät sein Alter. Ohne Zweifel steckt auch im Zeus Tarsios Tarhu. Auch hier ergibt sich der Lautwechsel von s und h, wie wir ihn auf kilikischem und kyprischem Boden sahen. Er zeigt sich sonst noch in etruskischen Eigennamen: *Ταρσιμένη λίμνη*, bei Strabo *Ταρσουμένηρα*<sup>5</sup> genannt, eine Form, die am getreuesten an Tarhu anklingt, Tersina, Tarsinius, Tarena, Tarcenna, Trocina<sup>6</sup> (mit der gleichen Metathesis wie auf kilikischem Boden: *Ταρζ* — *Τροζ*). Auch die Formen *Τροσπηρία*, *Τροσπηρία*, *Τροσπηροί*, *Τροσπηροί* müssen in die gleiche Linie gestellt werden<sup>7</sup>. Auch das lateinische Tarracina und

1. Moralia II, 359, 1. 2. Corp. inscr. Attic. III, 236.

3. Fragm. hist. Graec. IV S. 322 Nr. 11.

4. Plinius nat. hist. XV 78. Die Gründung des Saturntempels fällt in die ältesten Zeiten der Republik (Liv. 2, 21), W. Richter, Topographie der Stadt Rom (Zwan v. Müller, Handbuch des klass. Altertums). Saturnus ist Gott der Ausaat, also Vegetationsgott. Ein Altar des Gottes lag seit unvordenklichen Zeiten am Fuße des Clivus Capitolinus am Forum, Wissowa, Die Religion der Römer (Zwan v. Müller, Handbuch des klass. Altertums) S. 169f.

5. Strabo V, 9, 226.

6. Wilhelm Schulze: Lateinische Eigennamen 1904 S. 95, 96, 97, 98, 241, 247.

7. Euphron (Alexandra 1248–1249) erwähnt Tarchon und Trrhenos als Brüder und Sprossen des Heracles.



das spanische Tarraco lassen diesen Namensursprung vermuten. Die Frage, ob man den alten Heros Tarents Taras<sup>1</sup> in Beziehung zu unseren Erörterungen setzen darf, möchte ich dahingestellt sein lassen, um mich nicht zu weit auf Nebengleise zu begeben.

Mag das einzelne Material hier und da erst auch noch tiefer zu begründen sein, soviel ist doch wohl ersichtlich, daß die Ethnologie des Namens der Stadt Tarsos nur auf dieser breiten Grundlage erfolgen kann. Ich bin fest überzeugt, daß der Gottesname Tarhu der Ausgangspunkt ist<sup>2</sup>.

II. Die Geschichte der Stadt Tarsos ist offenbar uralt. Sie hat alle Völkerverschiebungen mit durchgemacht, die sich in diesem Teile Kleinasiens in so reichem Maße abspielten. Es bestand sicher schon, als die älteste uns bekannte ionische Einwanderung in diese Gegend erfolgte<sup>3</sup>.

So weit wir geschichtlich zurückzuschauen vermögen, stehen in Kilikien zwei Völkergruppen einander gegenüber, eine eingewanderte und eine einheimische. Die letztere können wir kaum noch bestimmen. Die erstere lernen wir unter dem Namen Hatti (auf ägyptischen Inschriften Heta) kennen. Der davon abgeleitete Name Hittiter ist jedenfalls „nur ein künstlicher Name für die verschiedenen Völker und Bevölkerungsschichten der großen Völkergruppe“<sup>4</sup>, denen die Hatti als bedeutendste angehören. Sowohl Hugo Windler als auch Martin Gemoll nehmen als ursprüngliche Heimat der Hatti Europa an und sehen in ihnen „Vorläufer der Indogermanen“<sup>4</sup> oder einen Volksstamm, der „zum mindesten einen maßgebenden Einschlag indogermanischen Blutes“<sup>5</sup> aufwies. Ähnlich urteilt R. Freiherr v. Sichtenberg<sup>6</sup>.

1. Seine Darstellung auf Münzen erinnert an die des Apollon Delphinios, vgl. A. Baumeister, Denkmäler des klassischen Altertums II S. 939 Nr. 1026. — Der in einer neapolitanischen Inschrift (Corp. inscr. It. et Sic. 714) überlieferte römische Eigenname *Τιβέριος Ιούλιος Τάρσος* könnte ebenfalls so gedeutet werden. Die Form *Τάρσος* für *Ταρσεύς* existiert nicht.

2. So erklärt es sich vielleicht auch, daß es auch noch andere Städte Namens Tarsos in Kleinasien gab. Eine vermutet man in Kappadokien, eine andere ist für Bithynien bezeugt (Fragm. hist. Graec. IV, 384, 2 bei Demosthenes Bithynus). Auch der *Τάρσιος ποταμός* in Mähien (Strabo XIII, 10, 587) ist nach Tarhu genannt. Nach Nonnos Panopolitanus heißt 1) ein Fluß Kilikiens Tarsos (I, 260), 2) ein Flußgott, der Jugendgenosse des Rhodnos (2, 636).

3. Gen. 10, 4f.

4. Hugo Windler, Auszug aus der Vorderasiatischen Geschichte 1905, S. 55.

5. M. Gemoll: Die Indogermanen im Alten Orient 1911, S. 94ff.

6. Die Ägäische Kultur 1911 (Wissenschaft und Bildung) S. 15 und 146.

Die Hittiter beherrschen ungefähr von Mitte bis Ausgang des 2. Jahrtausend vor Christus den größten Teil Kleinasien, Syriens und Palästinas. Der hinsichtlich historischer Überlieferung nicht unglaubliche Schriftsteller Solinos meldet<sup>1</sup>, daß Kilikien ein Kaisertum war, das Sydien, Pamphylien, Kappadokien, Armenien und Medien in sich schloß und bis an die Grenzen Ägyptens reichte. Hiermit kann, worauf auch Andeutungen des Alten Testaments hindeuten, nur das Kaisertum der Hittiter gemeint sein. Wenn Kilikien als Mittelpunkt dieses Reiches genannt ist, so muß noch nicht ohne weiteres an die spätere südlich vom Taurus gelegene und von den Assyrern mit Kue (ägypt. wohl Qedi) bezeichnete Provinz gedacht werden. Hier ist vielmehr Kilikien noch allgemein das Land der Hilakku (ass. Chilakku, ägypt. Chlk und Klk)<sup>2</sup>, die im 12. Jahrhundert mit einem großen Völkerstich von Europa her nach Kleinasien vordrangen<sup>3</sup>, im Pontus und am oberen Hals sich festsetzten, erst Grenznachbarn und später Mitbewohner des Hittiterreiches wurden. Durch beständige Nachwanderungen werden sie allmählich ostwärts gedrängt, bis sie im nördlichen Kappadokien bleiben. Unter dem starken Herrscher Tiglat-Pileser I. von Assyrien löst sich das Hittiterreich in kleine Einzelreiche auf, die jetzt mehr oder weniger in Abhängigkeit von Assur geraten. Seit dem Sturze Assyriens bildet sich ein besonderer Staat von Hilakku. Schon unter Assurbanipal (ca. 670) reicht sein Gebiet vom Hals (Hilakku) südwärts über den Taurus hinweg und schließt Kue (Kilikien) mit ein<sup>4</sup>. Erst von der persischen Zeit ab ist das Gebiet der Könige von Kilikien auf Kue, die Landschaft südlich vom Taurus, beschränkt.

Über die Stadt Tarsos erfahren wir zum ersten Male etwas unter der Herrschaft Sinaleribs (705 – 681). Sie wird von den Assyrern erobert und zur assyrischen Provinzhauptstadt gemacht. Die Bezeichnung Sardanapals<sup>5</sup> oder Sinaheribs<sup>6</sup> als Stadtgründer von Tarsos entspricht

1. c. 38, 1: Cilicia antea usque ad Pelusium Aegypti pertinebat Lydis Medis Armeniis Pamphylia Cappadocia sub imperio Cilicum constitutis. Diese Angabe beruht wohl auf einer Notiz aus Hesychios. Mag der Wortlaut der Stelle auch zunächst nur politischen und nicht ethnologischen Sinn haben (Kriegschronik: Einleitung in die Geschichte der Griechischen Sprache 1896, S. 396 f.), so ist doch durch die Stelle ganz sicher bewiesen, daß Kilikien einst eine ganz andere Rolle gespielt hat als später. 2. Auf Münzen טרס.

3. Hugo Windler f. o. S. 57.

4. Hugo Windler f. o. S. 61.

5. Strabo XIV, 672 S. 937, auch Suidas S. 1038; ebenso Fragm. hist. Graec. II S. 305, 5.

6. Ramsay f. o. S. 133 mit Berufung auf Alex. Polyhistor, vgl. Fragm. hist. Graec. IV S. 282 Nr. 7. Euseb. Chron. S. 25.

der Art, die die assyrischen Herrscher eroberten Städten gegenüber im Orient anwandten.

Von jetzt ab werden Assur, Babylon, Persien und Makedonien nach einander die Oberherren. Bis auf Alexander den Großen war sicher der Charakter der Stadt und seiner Bevölkerung rein orientalisches. Zwar setzten sich im Anfang des 7. Jahrhunderts an der Südküste Kleinasien Dorier fest<sup>1</sup>. Aus diesem Grunde werden Argiver als Gründer von Tarsos, Aspendos und Soloi bezeichnet<sup>2</sup>. Hier liegt der Grund für die Ausbildung griechischer Legenden über Entstehung und Gründung von Tarsos. Athenodoros, der große Bürger der Stadt und Freund des Kaisers Augustus nennt als ursprünglichen Namen Parthenia. Der Name paßt in doppelter Beziehung. Parthenia ist sowohl ein Synonym für Hera, die Hauptgöttin der Dorier, als auch eine Ableitung von Parthenios, dem Sohne des Knidos<sup>3</sup> und Enkel der Anchiale, der Tochter von Iapetus d. i. Japhet.

Andere Legenden machen Perseus oder Heracles zum Gründer. An der Verschiedenartigkeit und Unstimmigkeit dieser Legenden ersieht man sofort ihren historischen Wert. Sie sind wertvoll für die Frage nach der Entwicklungs-, dagegen fast wertlos für die Frage nach der Entstehungs-Geschichte der Stadt. Vor allem ist eins immer zu beachten. So griechisch auch alle diese Namen in den Legenden klingen, so wenig stimmt doch oft ihre Darstellung auf den Münzen damit überein. An ihnen wird auf den ersten Blick klar, daß nur die Oberschicht griechisch, die Unterschicht dagegen altorientalisch ist. Die ältesten Legenden müssen Tarhu, Sandan und andere Namen im Mittelpunkt gehabt haben. Hier liegen, wie weiter unten noch begründet wird, uralte, jedenfalls der Hittiter Sprache angehörige Namen vor. Sie sind dem kilitischen Volke eigentümlich geblieben, wie das Vorkommen dieser Namen bis in die Zeit der Kaiser beweist.

Zur Diadochenzeit griffen die Seleukiden mit ihrem hellenistischen Bildungs- und Zivilisationsideal ein. Das Jahr 171 ist von einschneidender Bedeutung. Antiochia am Knidos entsteht<sup>4</sup>. Dieser Name hielt

1. Gruppe: Griechische Mythologie S. 329 ff.

2. Dion von Prusa, Tarsica prior § 1 S. 298: ... *καὶ ὡς ἔστε Ἕλληνες καὶ Ἀγυεῖοι καὶ ἔτι βελτίους* ... , vgl. Strabo XIV, 4, 2, 667; Polih. XXI, 24, 11; Liv. XXXVII, 56, 7.

3. Roscher: Myth. Lexikon III, 1 S. 1650.

4. *Ἀντιοχεῖς οἱ πρὸς τῷ Κύνῳ* = Tarsus vgl. die eingehenden Erörterungen bei Ramjan s. o. S. 159 ff.

sich ebensowenig wie später der zu Caesars Ehren gewählte Name Juliopolis<sup>1</sup>. Aber eine Neuordnung der Dinge hat diese erneute Gründung doch gebracht. Das griechische Element gelangt nach dem persischen Zeitalter allmählicher Ausrottung oder wenigstens unabweisbarer Amalgamierung zu ungeahntem Einfluß. Die persische Garnisonstadt wird zur hellenistischen Handelsstadt. Die allgemeine orientalische Nivelierung wird beseitigt, an die Stelle treten wieder, gleichberechtigt, zwei grundsätzlich verschiedene Völker: Griechen und Juden. Die Griechen erhalten das Übergewicht. Eine hellenistische Stadt entsteht. Sie bleibt es trotz des Rückganges des seleukidischen Reiches, trotz der weitschauenden Pläne des Mithridates und Tigranes. Sie bleibt es, weil sie infolge ihres ausgedehnten Handels über Cypern hinweg in lebhaften Austausch mit Ägypten, besonders mit der dortigen Gründung Alexandria tritt. Die Römer haben an diesem Charakter von Tarsos nichts ändern können und wollen.

Freilich darf dabei nicht übersehen werden, daß der griechische Charakter trotz allem nur Schale blieb, während der orientalische den Kern bedeutete. Schon die Verbindung mit Syrien, mit dem Kilikien im beginnenden Kaiserreiche eine Provinz bildete<sup>2</sup>, bedingte das. Zwar trat das griechische Element aktiver auf und behauptete die Führerrolle, während das orientalische Element sich mehr passiv verhielt und leiten ließ. Doch das letztere war das zähere. Man konnte ihm alles zumuten, alle Wandlungen, alle Umbiegungen. Seinen wahren Charakter vermochte man nicht zu unterdrücken, geschweige auszurotten<sup>3</sup>. Das wird der Überblick über die Geisteskultur von Tarsos zur beginnenden Kaiserzeit ebenso lehren, wie es später die Türktisierung all dieser Landstriche gelehrt hat. Mit einer gradezu erstaunlichen Schnelligkeit haben sich damals die uralten, längst vergessen geglaubten semitischen Ortsnamen in den Vordergrund gerückt.

1. Dio Cassius XLVII, 24.

2. Tarsos gehörte zu Syrien: „der Statthalter von Syrien war der angesehenste von allen, er vereinigte in seiner Hand nicht nur das ganze militärische Kommando von nicht weniger als vier vollen Legionen, sondern auch die gesamte Zivilgewalt“ (Thierisch: An den Rändern des römischen Reichs 1911 S. 50).

3. Vgl. das interessante Urteil bei Dion von Prusa, Rhodiaca § 163 S. 266: τῶν λιμένων, τῶν τευχῶν, τῶν νεωρίων μᾶλλον ὑμᾶς κοσμεῖ τὸ ἐν τοῖς ἔθεσιν ἀρχαῖον καὶ Ἑλληνικόν, τὸ παρ' ὑμῖν μὲν ὅταν τις γένηται, εὐθὺς αὐτὸν ἀποβάνα εἰδέναι, κἂν τύχη βάρβαρος ὢν, οὐ οὐ πάρεστιν εἰς τινα πόλιν τῆς Συρίας ἢ τῆς Κιλικίας. Schärfere kann der Unterschied zwischen einer hellenischen und einer orientalischen Stadt nicht zum Ausdruck gebracht werden.



III. Dieser vielleicht noch zu gefürzte Rückblick auf die Geschichte Kilikiens im Wandel der vorchristlichen Jahrtausende und Jahrhunderte war unerläßlich, bildet er doch die objektive Voraussetzung für den starken Strom des Synkretismus, wie er in Tarsos mit seinem wechselreichen Geschick vorhanden sein muß. Besonders seit der Perserzeit hatte diese Verschmelzung orientalischer Anschauungen und Kulte begonnen. Darauf deutet Herodot bereits hin: *ξυνικὰ δὲ νόμια Πέρσαι προσιένται ἀνδρῶν μάλιστα*<sup>1</sup>. Der Synkretismus entsteht also weniger durch das Vordringen des griechischen Geistes nach dem Osten als vielmehr des orientalischen Geistes nach dem Westen. Die Provinz Syrien wird Mittelpunkt dieser Mischung. Die aramäische Schrift beherrscht ganz Vorderasien, ja dringt in der Perserzeit bis in das westliche Indien<sup>2</sup>. Völkerwelle auf Völkerwelle ist über Tarsos hinweggegangen. Jede hat einen gewissen Niederschlag zurückgelassen. Die Mythen und Legenden, von denen uns nur ein geringer Bruchteil aus der hellenistischen Epoche erhalten ist, deren Ursprünglichkeit aber auf die hittitisch-assyrische Zeit zurückweist, die Verschiedenheit der Götter- und Heroennamen, denen zuletzt immer das eine gleiche Wesen zu Grunde liegt (Ahura Mazda, Baal Tarz, Zeus, Zeus Semantikos, Zeus Karpodotes, Zeus Kalotagathios, Zeus Boreios, Zeus Heliopolites, Zeus Soter — Apollo, Mithra, Helios, Sandan, Heracles u. s. w.), das alles deutet klar auf den Synkretismus zu Tarsos in unserm Zeitalter hin.

Nun bringt sich schon dieser an sich eine Vertiefung der Religion. Nur infolge des Synkretismus konnten die Mysterien, von denen wir weiter unten zu handeln haben, das Beste und Tiefste der heidnischen Religion zu solcher Blüte gedeihn. Der Synkretismus ist der Vater des Universalismus. Dieser aber hat den Monotheismus zur Voraussetzung. Eine starke monotheistische Strömung wird im Heidentum durch den Synkretismus geschaffen. Zwei Faktoren erhielten und verstärkten sie in Tarsos, das Judentum und der Mithra-Kultus. Das Judentum hatte von alter Zeit her Ansiedler hier und war allmählich zu einer geschlossenen, mit Rechten wie nur in ganz wenigen Städten anderwärts ausgestatteten Macht geworden. Um so bedeutender mußte die Zahl der Proselyten sein, die sich an die Synagoge anschloß — noch dazu zur Zeit Christi, wo der Polytheismus in solchen Städten auch für das Volk anfang zur bloßen Hülle zu werden.

1. Herodot I, 135.

2. E. Meyer: Geschichte des Altertums III S. 48, vgl. Gunkel: Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments 2. Aufl. 1910.

Neben dem Judentum hatte der Mithra-Kultus seit langem seinen Sitz in Kilikien und Tarsos. Er ist ja als persischer Kultus in anderer Form seit der persischen Herrschaft dagewesen, wie die Münzfunde beweisen. Daß er auch mit der hellenistischen Epoche nicht ausstarb, dafür sorgte das durch die kilikischen Tore<sup>1</sup> mit Kilikien verbundene Kappadokien, in dem der Kultus des Oromasdes (Ahura Mazda) von jeher heimisch war und blieb. Die mithräische Religion gibt dem Synkretismus von Tarsos ein besonders reizvolles Gepräge. Er ist kein sinnloses Sammelsurium von allen möglichen Religionsformen, die wahllos durcheinander geworfen werden, sondern der Synkretismus ist hier wie so vielfach im Orient (nicht überall: Ägypten!) zuletzt doch eine Einheit, die in das verschiedenste Gewand und mit den verschiedensten Namen belegt wird.

IV. Die uns überlieferten Gottheiten tauchen zumeist auf Inschriften und Münzen auf. Wie die obigen Ausführungen erwarten lassen, ist ihr Name meist griechisch, dagegen ihr Wesen einheimisch-orientalisch. Da wir oft nur den Namen, das Bild oder eine fragmentarische Aussage haben, so ist ihre Unterjudung mit fast unüberwindlichen Schwierigkeiten verknüpft, die durch den synkretistischen Zug noch erhöht werden.

1. Für die gesamte Götterwelt der obersten Regionen wechselt der Name θεοὶ Ὀλύμπιοι<sup>2</sup> mit θεοὶ ἐπουράνιοι. Die letztere Bezeichnung ist deshalb wichtig, weil sie auch von Paulus vorausgesetzt wird. Da die zitierte Inschrift<sup>3</sup> ins 2. oder 1. Jahrhundert n. Chr. gesetzt werden kann, so findet auch der Exkurs, den M. Dibelius zu der Formel ἐν τοῖς ἐπουρανίοις gibt<sup>4</sup>, seine Lösung.

Ἐν τοῖς ἐπουρανίοις ist ursprünglich Maskulinum, im Synkretismus des Heidentums bereits zur Formel geworden und so ins Christentum übergegangen, wie der Epheserbrief<sup>5</sup> beweist. Daß der Begriff οἱ ἐπουράνιοι dem Paulus durchaus nicht fremd ist, sehen wir im I Korintherbriefe<sup>6</sup>: ὁ πρῶτος ἄνθρωπος ἐκ γῆς χοϊκός, ὁ δεύτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ. οἷος ὁ χοϊκός, τοιοῦτοι καὶ οἱ χοϊκοί, καὶ οἷος ὁ ἐπουράνιος, τοιοῦτοι καὶ οἱ ἐπουράνιοι. Hier wird der Ausdruck

1. Diodor Biblioth. hist. XVII, 32: τὰς ὀνομαζομένας πύλας . . . vgl. Zosimos III, 32: μέγροι τῶν Κιλικίων πύλων . . .

2. Heberden und Wilhelm: Reisen in Kilikien 1895 S. 32<sup>74</sup> 75<sup>77</sup>; 34<sup>83</sup> 84<sup>84</sup> vgl. 38<sup>94</sup>. 3. S. 38<sup>94</sup>.

4. M. Dibelius: Die Geisterwelt im Glauben des Paulus 1909 S. 231 f.

5. 1, 3; 1, 20; 3, 10; 6, 12. 6. I Kor. 15, 47 f.

zwar auf die Menschen bezogen, aber doch durch die Bezeichnung eine Art himmlischer Staat oder Versammlung vorausgesetzt. Paulus scheint mir diesen Begriff überhaupt meist konkret, also maskulinisch, analog dem Heidentum zu gebrauchen, aber in erweiterter Fassung. Der Begriff *ἐπουράνιος* bleibt und anstatt *θεοί* tritt *ὁ θεός, ὁ κύριος, οἱ ἄγγελοι, οἱ ἄνθρωποι οἱ ἐπουράνιοι* u. s. w. In der späteren Zeit tritt der neutrale Charakter schärfer hervor. Statt des Konkretums *οἱ ἐπουράνιοι* wird das Abstraktum *τὰ ἐπουράνια* angewendet<sup>1</sup>.

Diese Beobachtung wird gestützt durch die Gegenüberstellung von *θεοὶ καταχθόνιοι* ev. *δαίμονες καταχθόνιοι*<sup>2</sup>. Es ist doch wohl kein Zufall, daß wir auch diese Formel bei Paulus<sup>3</sup> finden. *Ἐν τοῖς καταχθονίοις*, das freilich in dieser Fassung im Neuen Testament nicht nachweisbar ist, ist demnach ebenfalls ursprünglich Maskulinum, aber im Heidentum bereits zur Formel geworden. Die Genetivfassung in der Philipperstelle: *ἐν . . . πᾶν γόνυ κάμψῃ ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων* weist noch ganz klar auf den ursprünglichen Sinn der Formel zurück.

Wie sonst in Kleinasien<sup>4</sup> so mag es auch in Kilikien namentlich bei Drohformeln auf Grabdenkmälern bisweilen üblich gewesen sein die Götter der obersten und untersten Regionen nebeneinanderzustellen<sup>5</sup>.

Interessant sind auch noch einzelne Formeln, welche die Götterwelt bezeichnen, so: *Ἀγαθῇ Τύχῃ Δι Σωτῆρι καὶ Θεοῖς Ὀλυμπίοις*<sup>6</sup>. Mit *Θεοῖς Ὀλυμπίοις* wechselt bisweilen der Ausdruck *Θεοῖς Σεβαστοῖς*<sup>7</sup>. Wie verbreitet diese Vermengung von Volksreligion und Kaiserkultus gewesen sein muß, beweisen die Worte Heberdens in seinem Berichte über die Funde in Kaleßi (Hieropolis — Kastabala): „Eine Reihe von Altären derselben Größe und Form, aus demselben Material, tragen wechselweise die Widmungen *Θεοῖς* und *Σεβαστοῖς* und scheinen nach der Schrift paarweise zusammen zu gehören“<sup>8</sup>. Eine Inschrift in Ajas

1. Hebräerbrief 9, 23; Joh. ev. 3, 12.

2. Heberden und Wilhelm f. o. S. 33<sub>78</sub>; 54<sub>123</sub>; 55<sub>124</sub>; 56<sub>124</sub>; 105<sub>85</sub> u. ö.

3. Phil. 2, 10.

4. E. Peterßen und F. v. Lufchan: Reisen in Syrien, Miletus und Kibyratis S. 9<sub>10</sub>: *ἀμαρτωλὸς ἔστω καταχθονίοις καὶ οὐρανίοις θεοῖς* (Inschrift von Trnisa).

5. Die allerdings sehr lückenhafte Inschrift bei Heberden und Wilhelm f. o. S. 38<sub>94</sub> deutet darauf hin.

6. Heberden und Wilhelm f. o. S. 34<sub>89</sub> 84.

7. Heberden und Wilhelm f. o. S. 33<sub>78</sub>: *Ἀγαθῇ Τύχῃ, Διὶ Σωτῆρι καὶ Θεοῖς Σεβαστοῖς* . . .

8. Heberden und Wilhelm f. o. S. 27<sub>59</sub>. Man vergleiche die Inschrift S. 32<sub>78</sub>, deren ursprüngliche Lesart wohl: *Θεοῖς Σεβαστοῖς Καίσαρος* lautet.

Notierungen 19: Böhlig.

(Aigai) zeigt uns sogar die Vereinigung der capitolinischen Trias mit dem Kulte des vergötterten Augustus: . . . *Φίλιππον δῖς, ἱερασάμενον τοῦ Αἰδὸς καὶ τῆς Ἥρας καὶ τῆς Ἀθηνᾶς καὶ Θεοῦ Σεβαστοῦ Καίσαρος* . . .<sup>1</sup>.

2. Überschaun wir die einzelnen Gottheiten von Tarsos, so drängt sich uns wenigstens für die frühere Zeit die Vorstellung vom erhabenen und vom arbeitenden Gotte auf. Die bekannte Scene der Apostelgeschichte in Ephra, in der der Volksglaube Barnabas zum erhabenen und Paulus zum arbeitenden Gotte stempelt, zeigt deutlich, wie tief eine solche Scheidung im Bewußtsein Anatoliens lag: *οἱ τε ὄχλοι ἰδόντες, ὃ ἐποίησε Παῦλος, ἐπῆραν τὴν φωνὴν αὐτῶν Ἀνταρμιστὶ λέγοντες· οἱ θεοὶ ὁμοιωθέντες ἀνθρώποις κατέβησαν πρὸς ἡμᾶς, ἐκάλουν τε τὸν Βαρνάβαν Δία, τὸν δὲ Παῦλον Ἐρμῆν, ἐπειδὴ αὐτὸς ἦν ὁ ἡγούμενος τοῦ λόγου*<sup>2</sup>. Eine solche Anschauung ist echt orientalisches, wir begegnen ihr in besondrer Ausprägung auch in der persischen Religion. Die Obergottheit wird so überweltlich als möglich vorgestellt. Für sich allein wird sie deshalb der Welt auch nicht sichtbar. Sie bedarf eines Mittlers, der für sie spricht und handelt. Das tut der Obergottheit keinen Eintrag, weil ja nach orientalischer Auffassung der Führer resp. der Wortführer eine untergeordnete Rolle spielt.

Vielleicht liegt in der Beziehung dieser beiden Gottheiten zu einander die Wurzel des religiösen Verhältnisses von Vater und Sohn im Gottesglauben, wie es auch im Neuen Testament vorliegt. Überall ist der Vater als die erhabene jenseits der Welt thronende Gottheit gedacht<sup>3</sup>, während der Sohn ihr tätiges Prinzip darstellt. Nicht nur das

1. Heberden und Wilhelm f. o. S. 14<sub>80</sub>.

2. Act. 14, 11 f. Nach dem Wortlaut der Stelle darf man annehmen, daß die Einwohner von Ephra nicht nur in Ithäonischer Sprache reden, sondern daß sie voraussichtlich auch auf Paulus und Barnabas die entsprechenden anatolischen Götternamen anwenden, die hier vom Berichterstatter mit Zeus und Hermes wiedergegeben werden. (Gleichstellung von Hermes und Sandan auch bei Eisler, Weltbild und Himmelsmantel 1911 S. 583<sub>38</sub>.) Hätten wir demnach die Worte in Ithäonischer Sprache, so wären uns auch die Namen beider Gottheiten bekannt. Die folgende Untersuchung wird zeigen, wie wichtig das ist. Wie historisch getreu übrigens die Stelle der Apostelgeschichte die damalige Anschauung wiedergibt, wird durch einen Vergleich mit Dion von Prusa, Tarsica prior § 47 S. 310 Har: *Τὶ δὴ οἶσθε, εἰ καθάπερ εἰκὸς ἐστὶ καὶ φασὶ τοὺς οἰκιστὰς ἤρως ἢ θεοὺς πολλάκις ἐπιστρέφειν τὰς αὐτῶν πόλεις τοῖς ἄλλοις ὄντας ἀφανεῖς ἐν τε θυσίαις καὶ τισιν ἑορταῖς δημοτελέειν* . . ., vgl. Ramsay f. o. S. 142 f.

3. Vgl. Dion von Prusa: Borythenitica § 35 S. 10: *οὔτοι δ' οὖν*



Erlösungswerk auf Erden ist seine Tat, auch als Erhöhter bleibt er die tätige Gottheit, er weckt die Toten auf, er hält Gericht, er vermittelt allen Verkehr zwischen Gott und der Welt, solange es Menschen und eine Erde gibt. Selbst der Präexistente hat schon diesen Charakter. Durch ihn ist die Welt geschaffen<sup>1</sup>.

Inwieweit in unserer Epoche für den Orient der Satz gilt: Der Vater ist der Sohn und der Sohn der Vater, ist schwer zu entscheiden. In den Sonderkulten steht die tätige Gottheit zur erhabenen nicht im Gleichheitsverhältnis. Die Lehre von der unio mystica stammt nicht aus der Volks-, sondern aus der Mysterienreligion. Wenn auch Paulus und Johannes viel mehr Gemeingut — auch sprachlich! — haben, als man zunächst anzunehmen geneigt ist, so gehen doch beide in dem Punkte der unio mystica auseinander. Während Johannes Christum sprechen läßt: *ἐγὼ καὶ ὁ πατήρ ἐν ἑσμεν*<sup>2</sup>, wahr! Paulus deutlicher einen Unterschied zwischen Gott und Christus<sup>3</sup>. Das entspricht nicht nur seiner jüdischen, sondern der orientalischen Denkweise überhaupt. Auch im Heidentum ist diese Scheidung da. Herakles von Tarjos ist *ἀρχηγός* der Stadt. Aber Zeus steht über ihm. Für das Volksbewußtsein gab es solche diffizile Unterschiede nicht mehr. Ob *ἥρωες*, *ἡμίθεοι* oder *θεοί* — sobald das Volk ihnen einen Kultus einrichtet, sind sie *θεοί*. Darum ist auch Herakles von Tarjos schlechthin *θεός*. Die Bezeichnung *θεός* für Herakles ist aus Pauli Zeitalter nachweisbar<sup>4</sup>.

5. Der höchste Gott von Tarjos heißt in den Legenden und auf den Münzen der persischen, hellenistischen und römischen Epoche Baal Tarz oder Zeus, je nachdem ob orientalisches-jüdischer oder abend-ländisch-griechischer Charakter vorwiegt.

Die ältesten Münztypen bringen ihn mit Ahura Mazda auf der Rückseite<sup>5</sup> zur Zeit des Statthalters Tiribazos.

*πάντες οἱ ποιηταὶ κατὰ ταῦτα τὸν πρῶτον καὶ μέγιστον θεὸν πατέρα καλοῦσι συλλήβδην ἅπαντος τοῦ λογικοῦ γένους καὶ δὴ καὶ βασιλέα . . .*

1. Man beachte die wichtige Stelle I Kor. 8, 6: *ἡμῶν εἰς θεὸς ὁ πατήρ, ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτὸν καὶ εἰς κύριος Ἰησοῦς Χριστός, δι' οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ*. Der Wechsel der Präpositionen *ἐξ οὗ* und *δι' οὗ* ist nicht zufällig! Vgl. auch Joh. ev. 1, 3.

2. Joh. 10, 30.

3. I Kor. 15, 28. Vgl. aber auch Joh. 14, 28.

4. Dion von Prusa, de regno I, § 58 S. 11: *ἔστι δὲ περὶ τοῦδε τοῦ θεοῦ, παρ' ᾧ νῦν ἔσμεν*.

5. Babelon Monnaies Grecques et Romaines II, 2 Nr. 575; 577; 579—582.

Doch taucht in dieser frühen Zeit bereits Herakles<sup>1</sup>, auch Ares<sup>2</sup> auf der Rückseite auf. Die Darstellung des Baal Tarz ist von Anfang an, soweit unsre Münzkunde reicht, im wesentlichen die gleiche geblieben. Er sitzt als bärtiger Mann meist auf einem Thron. Leib und Arme sind nackt, die Schenkel verhüllt, die Füße nackt. In der Rechten führt er ein langes Scepter, auf dem sich ein Adler befindet, in der Linken hält er Ährenbündel und Weintrauben<sup>3</sup>. Bisweilen steht vor ihm noch ein Thymaterion und unter dem Throne eine lotosartige Blume<sup>4</sup> oder ein Hakenkreuz<sup>5</sup>, das auf den älteren Münzen überhaupt oft vorkommt<sup>6</sup> oder ein Adlerkopf<sup>7</sup> oder ein Widderkopf<sup>8</sup>, oder eine Weintraube<sup>9</sup>.

Interessant ist die Feststellung, daß auf alten Münzen das Scepter noch im Dreizaß endete<sup>10</sup>, wohl eine Erinnerung an alte syrische, vielleicht hittitische Darstellung. Für die Auffassung der Athenagestalt ist seine Abbildung mit dieser, die auf der Vorderseite der Münzen erscheint<sup>11</sup>, wesentlich. Als Zeus Tarjos oder Terjos ist er unmittelbar vor der hellenistischen Epoche, also vor Alexander dem Großen erweisbar<sup>12</sup>. Die Darstellung bleibt die gleiche.

In diesen Münztypen wird die Urgottheit von Tarjos treffend wiedergegeben. Der anatolische Gott des Landmanns steht vor uns. Zeus Epikarpios<sup>13</sup> und Zeus Karpodotes<sup>14</sup> sind nichts als hellenisierte Ableitungen aus dieser einen Gestalt des erhabenen Gottes.

Eine Abbildung dieses anatolischen Gottes besitzen wir in dem Relief von Izmir an der Nordseite des Taurus<sup>15</sup>, vgl. Abb. 1. Es ist in kolossaler Größe verfaßt und trägt den Typus der mittelanatolischen Epoche, d. h. der Zeit, wo das Assyrienreich seine Sängarme bis nach Kappadokien und Kilikien erstreckt. Der Gott, vor dem ein Priester oder König anbetend steht, ist wie dieser in assyrischer Tracht und mit assyrischem Profil dargestellt. Er trägt auf dem Haupte eine spitze Mütze, die mit Hörnern verziert ist, in der Linken ein Ährenbündel, in der Rechten eine Rebe mit Weintrauben. Die Verwandtschaft mit dem

1. Nr. 576. 2. Nr. 584. Auch Apollo taucht mit auf Nr. 622; 1413.

3. Nr. 609; 610–613; 615; 622; 674 u. ö. 4. Nr. 609.

5. Nr. 676; 678. 6. Nr. 575; 684 u. ö. 7. Nr. 679.

8. Nr. 682. 9. Nr. 681. 10. Nr. 585.

11. Nr. 720; 723–725; 1380. 12. Nr. 1413.

13. Dion von Prusa, de regno I § 41 S. 8: *Κτήσιος δὲ καὶ Ἐπικάρπιος, αἵτε τῶν καρπῶν αἰτιὸς καὶ δοτὴρ πλούτου καὶ κτήσεως* . . .

14. Inschrift bei Ramsan, Athen. Mitt. VII 1882, 134.

15. Mejerichmidt: Corp. inscr. Hett. I Tafel XXXIV.

A.



C.

Ivritz.

Abb. 1.

Baal Tarz bez. Zeus Tersios ist unverkennbar, wie schon seine Attribute andeuten. Auch der stehende Typus kann daran nicht irre machen, denn auch der Baal Tarz kommt in stehender Haltung vor<sup>1</sup>. Allein dieser Zeus der anatolischen Bauern bekam in der hellenistischen Epoche von Tarsos mehr und mehr ein anderes Aussehen. Der theokratische Charakter tritt schärfer hervor. Der innige Zusammenhang zwischen ihm und dem Volksbewußtsein löst sich etwas, je mehr durch den hellenistischen Einfluß die Untergottheiten in den

1. Babelon f. o. II, 2 Nr. 575.

Vordergrund gerückt werden. Der Obergottheit wird der Mantel der Majestät umgeworfen. An die Stelle ursprünglicher Bezeichnungen treten solche wie Zeus Nikephoros, Zeus Kalofagathios, Zeus Heliopolites u. a. Die Münzen von Tarsos stellen ihn deshalb, wie bereits bemerkt, in besonderer Würde dar. Der sitzende Typus wird allgemein<sup>1</sup>. Dabei mag zugleich die echtsemitische Auffassung vom Baal als dem Gebieter, der über alles schlechthin erhaben ist, von Einfluß gewesen sein<sup>2</sup>.

Anders gestaltet sich allerdings der Sachverhalt, wenn man das Bild von Ivriz nicht auf die Obergottheit als solche bezieht, sondern vielmehr den weiter unten zu besprechenden Gott Sandan mit dem Gotte von Ivriz gleichsetzt. Dann muß man nach unseren obigen Erörterungen auch Baal Tarz bez. Zeus Tersios mit Sandan gleichsetzen. So allgemein jetzt diese Anschauung ist, ich kann ihr doch aus folgenden Gründen nicht beistimmen:

1. Soweit wir Sandan abgebildet finden, steht er stets auf einem pantherähnlichen Tier, in Ivriz nicht.

2. Auch die Waffen Sandans sind für ihn typisch, in Ivriz fehlen sie.

3. Die Attribute des Zeus Epikarpios und Karpodotes entsprechen ganz denen des Gottes zu Ivriz.

4. Zeus aber wird nirgends in den Quellen mit Sandan gleichgesetzt, sondern Herakles. Und wenn auch die literarische Bezeugung dafür erst von den byzantinischen Schriftstellern stammt, so wird uns doch die kommende eingehende Besprechung der Sandangestalt belehren, wie Sandan immer nur eine Verbindung mit den griechischen Untergottheiten (z. B. Apollo, Ares, Perseus, Triptolemos und Hermes), aber nie mit Zeus selbst eingeht. Es wäre ja nicht ausgeschlossen, daß in der späteren Kaiserzeit, besonders vom 2. Jahrhundert ab, unter dem Einfluß des Zeus von Dolihe eine solche Parallelisierung von Sandan und Zeus stattgefunden hätte, zumal der doliheische Zeus ähnlich dargestellt wurde. Aber ursprünglich hat keine Gleichsetzung vorgelegen, sondern, wie die weiteren Ausführungen dartun, eine Scheidung. *Zeus Τερσιος*, *Ταρσίρη ὑἱότης* und der Sohn, den die Anatolier Sandan und die Griechen vielleicht ganz verschieden, sicher aber auch Herakles nannten, bilden zusammen die alte Götterfamilie, wie wir sie auch auf den hittitischen Reliefs von *Ἡαζνῆ Καία* bei Boghazköi wiederfinden werden<sup>3</sup>.

1. Catalogue s. o. S. 177, 181, 182, 184, 185, 190, 192.

2. Baudissin: Adonis und Esmun 1911, S. 57.

3. Frazer, Adonis, Attis, Osiris 1906, S. 58.



und wie sie z. B. auch in der Sage von Samothrake durchschimmert, die ein Götterpaar Hermes und Rhene nennt, deren Sohn Saon<sup>1</sup> der erste Ansiedler der Insel wird<sup>2</sup>. An der Scheidung zwischen der älteren, erhabenen und der jüngeren, tätigen Gottheit muß nach allem, was wir über die anatolische Götterwelt wissen, unter allen Umständen festgehalten werden.

4. Je überweltlicher die erhabene Gottheit gedacht wurde, desto mehr rückte der tätige Gott in den Vordergrund. Er war der, welcher den Verkehr mit der Obergottheit vermittelte, den man immer brauchte, an dem jedes Volk, ja jede neue Volksströmung brennendes Interesse hat. Man rückte ihn oft möglichst nahe an die eignen Lebensbedingungen heran. So kommt es, daß die Gottesgestalt und die zum Gotte werdende Herosgestalt sich kreuzen. Sie wird regelmäßig im besten Mannesalter, oft sogar mit einer gewissen Jugendlichkeit dargestellt.

In dem von uns behandelten Zeitalter ist sie in Tarjos unter dem Namen Herakles bekannt<sup>3</sup>. Der Name ist griechisch. Anschauung und Kult dagegen oft sehr orientalisch gefärbt. Ja selbst der Name deutet dies an, der neben dem Namen Herakles bis in die Kaiserzeit erhalten bleibt<sup>4</sup>: Sandan, Sandon, Sandes, vgl. Abb. 2.



Abb. 2.

1. Vielleicht steckt, wie unsere weiteren Ausführungen zeigen, auch in Sa-on der Sa=ndas-Name.

2. Preller, Griech. Mythologie S. 398; 850.

3. Zu diesem Urteil nötigst abgesehen von den Münzen, auf denen die Gleichung Herakles = Sandan nie direkt ausgesprochen wird, die Angabe des Dion von Prusa, daß Herakles der ἀρχηγός der Stadt sei (Tarsica prior § 47 S. 310).

4. Catalogue f. o. S. 178, 179, 184, 186, 206.

a. Der Name Sandan (Sandon, Sandes) kehrt in kilikischen Eigennamen aller uns bekannten Zeiten bis zur Kaiserzeit wieder. Der Vater des Philosophen Athenodoros aus Kana bei Tarsos hieß Sandon<sup>1</sup>. Eine Inschrift des kilikischen Hamagia bringt den Namen Sandon<sup>2</sup>. In den von Heberden und Wilhelm entzifferten Denkmälern kommt der Name *Σάρδων* oder *Σάρδης* häufig vor<sup>3</sup>. Der Name des kilikischen Königs Sandasarme<sup>4</sup> und der des Fürsten Sanduarri<sup>5</sup> von Kundi und Sisû in Kilikien weisen beide in ihrem ersten Bestandteil die gleiche Wurzel auf. Auch eine Inschrift aus Ariarmneia-Rhodandos kennt einen *Σάρδης*<sup>6</sup>. Eigennamen wie Sandapi und Sandansaka gehen in gleicher Weise auf Sandan zurück<sup>7</sup>.



Abb. 3.

Der Gottesname Sandan (Sandon und Sandes sind nur ionisch-attische Modifikationen) wird ganz verschieden abgeleitet. Ahrens<sup>8</sup> sieht in ihm die sanskritische Wurzel *cand* (*lucere*), wie sie in *candra* = Mond, Mondgott (auch die selteneren Formen *Canda*, *Candaka*, *Can-*

1. Strabo XIV, 674 S. 940. 2. CIG 3, 4401.

3. Reisen in Kilikien S. 46<sub>115</sub>; 76<sub>14</sub>; 85<sub>165</sub>; 131<sub>218</sub>; 140<sub>232</sub>.

4. H. Windler f. o. S. 61. Vgl. dazu die abgeschliffene Form: *Σαδασάρμης* (Jensen: Hittiter und Armenier S. 118).

5. Windler f. o. S. 60. Schrader KAT S. 88. Der 2. Bestandteil hängt wohl mit *αἰς* zusammen, vielleicht = hatischem *aro*, = armenischem *ayr*, = Mann (Jensen f. o. S. 118). Vgl. dazu kilikische Eigennamen wie *Ταρχάαἰς* (Heb. und Wilh. f. o. S. 85<sub>185</sub>), wobei der erste Bestandteil ebenfalls auf eine Gottheit zurückweist (Tarhu).

6. Grégoire, Akad. des inscr. et belles lettres 1908, 435, 441.

7. Jensen, Hittiter und Armenier S. 150. Auch *Σαρδάτιος* (Heb. und Wilh. f. o. S. 76 A. II 3. 33) ist eine solche Ableitung.

8. Kleine Schriften I S. 364.

diva u. s. w.) vorliegt. Dann läge in Sandan das Mitglied einer indogermanischen Götterfamilie vor. De Sagarde<sup>1</sup> erklärt den Sandan für den *Σάδαγα* der kappadokischen Monatsnamen, stellt ihm dem armenischen Dionysos Spandaramet gleich, der bei den Armeniern auch in der leichteren Form sandaramet vorkomme. Jensen<sup>2</sup> findet wie im syrischen ܣܢܕܐܢ und im assyrischen Barfu auch in Sandan einen Wettergott wieder und leitet ihn vom armenischen šand und šant' = Blitz ab. Vielleicht bringen die hittitischen Entzifferungen einmal eine definitive Erklärung.

Die Ableitung wird meist dadurch noch schwieriger, daß die modernen Erklärer geneigt sind, nicht nur die Wurzel *Sard*, sondern auch *Sard* mit dem Gottesnamen zu kombinieren. Ja Eisler<sup>3</sup> leitet ihn direkt von dem altpersischen Worte sard für Jahr ab und sieht in ihm einen solaren Jahresgott. E. Meyer<sup>4</sup> lehnt diese Kombinationen als verfehlt ab. Höfer sucht sie wahrscheinlich zu machen durch den Namen eines Flusses bei Mnith, der bald *Σάρδαρος*, bald *Σάρδων* heißt<sup>5</sup>. Vielleicht weisen aber schon die verschiedenen Endungen auf verschiedene Wortbildung und verschiedenen Ursprung hin. Entscheidend muß in gewissem Sinne für die Namensableitung die Münzinschrift sein, die sich auf Münzen von Kelenderis in Kilikien, wo Sandan-Kult nachweisbar ist, ergibt: *ΣΑ* bez. *ΣΑΝ*<sup>6</sup>.

1. Ges. Schr. S. 264f. 2. Hittiter und Armenier S. 153.

3. Weltenmantel und Himmelszelt S. 166; 518; 735.

4. Geschichte des Altertums I, 2. Aufl. S. 644.

5. Höfer in Roschers Mythol. Lex. „Sandas“ S. 327.

6. Catalogue s. o. S. 57 Nr. 41; S. 58 Nr. 42 und 43. Vielleicht erklären sich aus der ersten Fassung die von Jensen (Hittiter und Armenier S. 119, 118, 154) als abgeschliffen bezeichnete Form *Σαδαάμης*. Nach Steph. Byz. lautet der Name für *Σάνδοκος* auch *Σάδυκος*. Er findet sich auch für einen Phönizier, den Vater der Dioskuren (Damascius, vita Isidori § 302. *Σάδοκος*: Thucyd. 2, 29; 67, 2). In Zusammensetzungen ist er besonders in Indien gebräuchlich: Her. 1, 16, 18, 73. Euseb. Chron. Arm. 41; Nicol. Dam. Fragm. 63–64; 49; 65 — überall findet sich der Name *Σαδυάτης*. Kappadokische Städte heißen *Σαδακόρα* (Strabo ed. Mein. S. 925 C 663, wo auch ein Name *Σάανδος* erwähnt wird) und *Σαδάγγρα* (Ptolem. 5, 6, 13). Besonders instruktiv ist der Name *Σάδου*, den Omphale, die Indierin als Beinamen trägt (s. Pape, Wörterb. d. griech. Eigenn.). Der weitaus größte Teil der mit *ΣΑ* bez. *ΣΑΝ* zusammengesetzten Namen findet sich in Thrakien, Kleinasien, Phönizien und Indien. Hier und da kommen sie auch in Ägypten vor, so *Σαρδάκη* (Ptol. 4, 7, 19), eine Stadt Äthiopiens. Hier unterzubringen wäre demnach auch der Name der äthiopischen Königin *Κανδάνη* in Act 8, 27 (nach Ahrens wäre der Wechsel zwischen c und

b. Die Zeugnisse, die über den Gott Sandan selbst bei den antiken Schriftstellern vorliegen, sind folgende:

1. Agathias<sup>1</sup>: τὸ μὲν γὰρ παλαιὸν Αἰά τε καὶ Κρόνον καὶ τούτους δι' ἅπαντας τοὺς παρ' Ἑλλήσι θρυλλουμένους ἐτίμων (Πέρσαι) θεούς, πλὴν γε ὅτι δὴ αὐτοῖς ἡ προσηγορία οὐχ ὁμοίως ἐσώζετο. ἀλλὰ Βῆλον μὲν τὸν Αἰά τυχόν, Σάνδην τε τὸν Ἡρακλέα, καὶ Ἀναΐτιδα τὴν Ἀφροδίτην, καὶ ἄλλως τοὺς ἄλλους ἐκάλουν ὥς πον Βηρωσσῶ τε τῷ Βαβυλωνίῳ καὶ Ἀθηνοκλεῖ καὶ Σιμάκῳ τοῖς τὰ ἀρχαιότατα τῶν Ἀσσυρίων τε καὶ Μήδων ἀναγραφαιμένοις ἰστούρηται. Die Stelle wird viel angefochten. E. Meyer<sup>2</sup> hat ihr jeden historischen Wert abgesprochen und sie als aus der Religionsmengerei der späteren hellenistischen Zeit hervorgegangen erklärt. Soweit brauchen wir nicht zu gehn. Wenn die Stelle auch ziemlich sorglos mit den Tatsachen umspringt (Bel gehört zu den Assyrern, Anaitis zu den Persern), so ist die Sache selbst durchaus nicht so unrichtig, wie E. Meyer meint. An Assyrien und Persien im engeren Sinne des Wortes darf allerdings nicht gedacht werden, da die Sandangestalt in keiner Weise bisher dort nachweisbar ist. Auch die von Höfer<sup>3</sup> beigebrachten persischen Eigennamen Σαρδαύκη (Σαρδάκη), Σαρδώκης, Σανδα-Kšatra, Πωρσώνδας zwingen nicht dazu. Zu allerlezt könnte man die ursprüngliche Sandangestalt aus Assyrien oder Persien ableiten<sup>4</sup>. Viel wahrscheinlicher ist es, wenn s ja möglich). Neben der Abjähleifung von ΣΑΝ in ΣΑ kommt aber noch eine zweite Lauterscheinung in Betracht, nämlich der Wegfall des Σ in griechischen Worten und seine Ersetzung durch Spiritus asper oder lenis. Statt Σαδνάτης findet sich bei Nic. Dam. auch Ἀδνάτης; es ist deshalb wohl möglich, daß die Lesart der Aldina: Ἀρδης für Σάνδης nicht verderbt ist, sondern als selbständige Lesart zurecht besteht. Noch auf zwei weitere Beobachtungen möchte ich das Augenmerk lenken. Für Σαδδουκαῖος findet sich bei Suidas die Lesart Σαρδουκαῖος, ebenso in einer kilitischen Inschrift (Sylloge Or. Graec. inser. Sel. W. Dittenberger 573) für Σαββατισταῖς: Σαμβατισταί. Diesem Ausdruck stehen solche wie Σαμβάτιος vel Σανβάτιος, Σάνβατος, Σαμβαθεῖον (ebenda, Anm.) zur Seite. Bestehen hier Zusammenhänge und welche? — ΣΑ bez. ΣΑΝ als kilitischer Gottesname würde auch insofern treffend sein, als einjählige Namen für Kiliten, namentlich Westkiliten charakteristisch sind: Πλῶς, Μῶς, Κρῶς, Ζᾶς, Βλᾶς u. a. (Kreßschmar, Einleitung in die Geschichte der griechischen Sprache S. 397). Vgl. auch für Tarsos die Grabinschrift Corp. inser. Graec. 2933: Νοῦς Νοῦ Ταροεύς.

1. Agathiae Myrinaei historiarum liber II cap. 24 (corpus script. hist. Byz. ed. Niebuhr) S. 117. 2. 3DMΘ 31, 1877, S. 736.

3. Roscher, Myth. Lex., Sandas S. 329.

4. Voraussetzung ist dabei, die Form Σαρ- als ursprünglich und Σαρδ- als höchstens sekundär (gegen Eisler) heranzuziehen.



von Assyrien und Persien, die ja seit der Achämenidenzeit nicht nur staatlich, sondern vor allem auch kulturell verschmolzen, in diesem Zusammenhang die Rede ist, an den Westen des Reichs, vor allem an Kappadokien zu denken. Schon die Bezeichnung der Anahita als Anaitis deutet darauf hin, ebenso die Erwähnung der Meder. Die Agathiasstelle hat für mich aber einen besonderen historischen Wert. Wie sie nicht nur mit den Ergebnissen der modernen Forschung über das Arier-tum sich deckt (die Götter der Perser und Griechen sind ursprünglich gleich), so weist sie auf eine im späteren Kilikien nicht ursprüngliche, sondern viel weitere Verbreitung des Gottes Sandan hin, für die die feste Basis Kappadokien bildete. Unsere folgende Untersuchung wird dem recht geben.

2. Ammianus Marcellinus<sup>1</sup>: Ciliciam vero, quae Cydno amni exultat, Tarsus nobilitat, urbs perspicabilis — hanc condidisse Perseus memoratur, Iovis filius et Danaï vel certe ex Aethiopia profectus Sandan quidam nomine vir opulentus et nobilis.

Die Lesart ex Aethiopia<sup>2</sup> ist schwerlich richtig. Sie ist eine willkürliche Konjektur aus ex Aethio bez. ex Aechio, womit man nichts anzufangen weiß. Die ansprechende Vermutung ex Aegis zu schreiben, stammt von E. Meyer<sup>3</sup>. Die Stadt Aigai, die im Osten von Tarsos an der Grenze von Syrien lag, stand in der Tat mit Tarsos in engster Verbindung<sup>4</sup>. Gestützt wird diese Vermutung durch eine in Argos gefundene Inschrift, die von einer Erneuerung der Stammesverwandtschaft von Argos und Aigai redet<sup>5</sup>, durch die Tatsache, daß Perseus auf den Münzen von Aigai erscheint<sup>6</sup>, ja in obiger Inschrift als Gründer der Stadt genannt wird und endlich durch die Worte Apollodors<sup>7</sup>, die sich auf Sandan beziehen: ὁς ἐκ Ἰνδοῦ ἐλθὼν . . . . Trotz der schwerwiegenden Argumente muß die Möglichkeit offen gelassen werden, daß nicht das kilikische Aigai, sondern τὸ Αἰγίον in Achaja<sup>8</sup> damit gemeint

1. Ammiani Marcellini rerum gestarum XIV cap. 8 § 3 (ed. Fr. Enssenhartd) S. 20.

2. Außer Enssenhartd u. a. auch bei R. Rochette: Mémoires d'archéologie comparée asiatique, grecque et étrusque. Premier mémoire sur l'Her-cule assyrien et phénicien S. 189f.

3. ZDMG. 31, 1877 S. 737; Geschichte des Altertums Bd. I, 2. Aufl. S. 644.

4. Dion von Prusa, Tarsica altera § 47 S. 329.

5. Corr. hell. 28 (1904) 422 Nr. 6.

6. Imhoof-Blumer, Kleinasiatische Münzen 2, 427.

7. Bibliotheca (Rudolf Hercher) 3, 14, 3 S. 118.

8. Steph. Byz.

ist, zumal ex Aechio<sup>1</sup> so noch eine bessere Angleichung erführe. Damit hätten wir einen der vielen Hinweise auf die dorische Siedlung. Auch die Bezeichnung des Sandan als vir opulentus et nobilis kommt auf diese Weise zu besserer Geltung. Gewiß wurden in der Antike Achaeer und Dorer geschieden<sup>2</sup>. Doch im Munde eines so späten lateinischen Schriftstellers bietet die Zusammenstellung kein Hindernis, zumal wenn man an die beständige Verbindung zwischen Kilikien und Rhodos, ev. Argos dachte<sup>3</sup>.

3. Stephanus Byzantius (Ἀδανα): Κίλισσα πόλις . . . ταύτην ὥκισεν Ἀδανὸς καὶ Σάρος, Ταρσεῦσι πολεμήσαντες καὶ ἡττηθέντες . . . ἔστι δὲ ὁ Ἀδανὸς Γῆς καὶ Οὐρανοῦ παῖς, καὶ Ὅσταςος καὶ Σάνδης καὶ Κρόνος καὶ Ρέα καὶ Ἰαπετὸς καὶ Ὀλυμπος. Die beiden besten Handschriften haben Σάνδης, die Aldina Ἀνδης. Kronos, Rhea und Iapetus begegnen uns auch sonst auf tarjischen Münzen und in tarjischen Legenden. Ὀλυμπος ist als eine einheimische Gottheit durch eine kilikische Inschrift bezeugt<sup>4</sup>, ohne daß wir jedoch Näheres von ihm wüßten. Von Oistasos wissen wir noch weniger. Es handelt sich hier um lauter kilikische Gottheiten, deren wahres Wesen sich leider zum Teil hinter griechischem Gewande verbirgt.

4. Basilus<sup>5</sup>: Οὔτις (Εὐσέβιος) τοῖνον Ὑπερέχιον τὸν πάνν ζῶντά τε ἄγαν ἐφίλει καὶ περὶ πολλοῦ ἐποιεῖτο· καὶ γὰρ ἐκ μιᾶς πόλεως ὥρμητο τῆς Δαμαλίδος τε καὶ Σάνδα τοῦ Ἡρακλέος τοῦ Ἀμφιγυῶνος.

Die Ansicht, welche die von Basilus hier nicht genannte Stadt sei, lautet sehr verschieden. Preller<sup>6</sup> und E. Meyer<sup>7</sup> sehen in der Stadt der Damalis und des Sandan Tarjos. Höfer sucht Dalisandos (Dalisanda) in ihr<sup>8</sup>. Der Name soll aus Δαμάλισανδα kontrahiert

1. = ex Aegio. 2. Dion von Prusa: Troiana § 144 S. 152.

3. Dion von Prusa, Tarsica prior § 1 S. 298. Nach Nikolaus von Damaskus (Müller, Fr. Hist. Gr. 3, 365 Fr. 13) war der Heros Achaimenes ein Sohn des Perseus und empfing diesen Namen, weil sein Großvater aus Achaja stammte. Der genannte Perseus ist Perjes und Perseus der Großvater (Kühnert s. o. bei Roscher S. 2007). In Anbetracht der weiter unten zu beweisenden Angleichung des Perseus an Sandan darf auch diese Stelle dazu dienen, unsere Vermutung über ex Aethio = ex Aegio zu stützen.

4. Or. Graec. inscr. sel. W. Dittenberger 577: Αὐτὸς Ὀλυμπίῳ τοῦ Κιλικίων ἔθρους τῆς λαμπροτάτης μητροπόλεως Ἀναζαρέων Ἀνδρῆλιος Μᾶρκος σάτωρ ἐν χάρις.

5. Vita Sanctae Theclae 2, 15 (Migne Ser. Graec. 85 S. 592).

6. Griech. Myth. 2<sup>3</sup>, 166, 3. 7. 3DMΘ s. o. S. 738.

8. Roscher, Myth. Lex. Sandas S. 328.

sein<sup>1</sup>. Da Basilus einige Seiten vor unserer Stelle die Stadt ausführlich beschreibt<sup>2</sup>, also eingehend kennt, so ist die Vermutung, daß die im Innern von Kilikia Tracheia gelegene Stadt gemeint sei, wohl zu erwägen.

##### 5. Nonnus Panopolitanus<sup>3</sup>:

ὥς ποτε Μορρείοιο γάμου μνηστῆρι σιδήρεω  
 Ἀσσυρίῃ γόνυ κάμψε καὶ εἰς ζυγὰ Διοιαδῆος  
 ἀδχένα πετρήεντα Κίλιξ δοχμώσατο Ταῦρος  
 καὶ θρασὺς ὤκλασε Κύδνος, ὅθεν Κιλίκων ἐνὶ γαίῃ  
 Σάνδης Ἡρακλῆς κικλήσκειται εἰσέτι Μορρεῦς.

Morrhæus, ein indischer König ist der Sohn des Didnäsos und Bruder des Orontes, der Genosse des Deriades<sup>4</sup>. Die historischen Vorgänge, die unsre Stelle voraussetzt, sind unkontrollierbar, aber keineswegs wertlos. Denn sie deuten jedenfalls auf eine Zeit starken arischen oder kaukasischen Einflusses in Vorderasien hin<sup>5</sup>.

6. Johannes Lydus<sup>6</sup>: τοιοῦτῳ τὸν Ἡρακλέα χιτῶνι περιβαλοῦσα Ὀμφάλη ποτὲ αἰσχρῶς ἐροῶντα παρεθίλυνε. ταύτῃ καὶ Σανδῶν Ἡρακλῆς ἀνηρέχθη, ὡς Ἀπολόνιος ὁ Ρωμαῖος φιλόσοφος ἐν τῷ ἐπιγραφομένῳ ἐρωτικῷ, καὶ Τράγκυλλος δὲ πρὸ αὐτοῦ ἐν τῷ περὶ ἐπισήμων πορνῶν ἀνενηνόχασιν.

„Die Lyder und Lyderinnen trugen seine durchsichtige mit dem fleischfarbenen Saft der Sandhy-Pflanze gefärbte Gewänder, die danach *σάνδυκες* oder *σανδόνες* hießen“ (Höfer). Die Stelle wird von den meisten Erklärern mit Mißtrauen betrachtet.

7. Apollodorus<sup>7</sup>: Ἐρσης δὲ καὶ Ἑρμοῦ Κέφαλος οὗ ἐρασθεῖσα Ἥως ἤρπασε καὶ μιγεῖσα ἐν Συρίᾳ παῖδα ἐγέννησε Τιτώνον, οὗ παῖς ἐγένετο Φαέθων, τούτου δὲ Ἀστυνοος, τοῦ δὲ Σάνδακος<sup>8</sup>, ὃς ἐκ Συρίας ἐλθὼν εἰς Κιλικίαν πόλιν ἔκτισε Κελένδεον καὶ γήμιος Φαονάκη τὴν Μεγισσάρον τοῦ Ὑριέων βασιλέως ἐγέννησε Κινύραν.

Schon die oben erwähnten Münzinschriften in Kelenderis ΣΑ bez. ΣΑΝ deuten auf eine Identität von Sandakos und Sandan hin, wie

1. Vgl. Heberden u. Wilhelm, Reisen in Kilikien S. 120 ff.

2. Basilus f. o. S. 581.

3. Dionysiaca 34, 188 ff.

4. Dionysiaca 26, 78 ff.; 22, 67 u. ö.

5. Eisler (f. o. S. 167 A<sub>2</sub>) findet in Morrhæus den hittitischen Personennamen Maura-sir, Vater des Chattu-sir wieder.

6. De magistratibus populi Romani liber tertius cap. 64 §. 18–23.

7. Bibliotheca (Rudolf Hercher) 3, 14, 3, S. 118.

8. Diese Lesart ist zu corrigieren in Σάνδοκος (nach den besten Handschriften), vgl. Wagner, Griech. St. 5. Sippius dargebracht 49.

sie auch zwischen dem kilikisch-isaaurischem *Ἰνδακος* und dem isaaurischen *Ἰνδας* vorliegt. Jensen sieht -κο- als Kose- und Kurzwort an, ähnlich wie im Armenischen<sup>1</sup>, läßt aber die Frage offen, ob der Gott selbst oder ein abgeleiteter Personenname gemeint sei.

8. Folgende 3 Zeugnisse gehören zusammen:

a. Hieronymus<sup>2</sup>: Hercules cognomento Desanaus in Phoenice clarus habetur, unde ad nostram usque memoriam a Cappadocibus et Heliensibus Desanaus adhuc dicitur.

b. Georgius Syncellus<sup>3</sup>: *Ἡρακλέα τινὲς φασιν ἐν Φωινίῃ γνωρίζεσθαι Δισανδάν ἐπιλεγόμενον, ὡς καὶ μέχοι νῦν ἐπὶ Καππαδόκων καὶ Ἰλιών<sup>4</sup>.*

c. Versio Armenia<sup>5</sup>: Hercules in Phoenice cognoscebatur Desandas appellatus: quique hactenus quidem a Cappadocibus et Heliensibus nuncupatur.

In diesen Zeugnissen fallen die Namen *Δισανδάν*, Desanaus, Desandas auf. Die entsprechende Vorsilbe ist den andern Zeugnissen gegenüber neu. Movers<sup>6</sup> erklärt sie als Dittographie. *ΔΙ* sei aus *ΔΙ*, den letzten Buchstaben des vorhergehenden *γνωρίζεσθαι*, entstanden. Dieser Konjektur, die natürlich auf alle 3 Zeugnisse auszudehnen ist, haben sich E. Meyer<sup>7</sup> und Wernicke<sup>8</sup> angeschlossen. Ahrens weist mit Recht darauf hin, daß *ὁ Ἡρακλῆς παρ' Ἰνδοῦς* (Hesychius) *Ισοδάης* (*Ισοσάης*) heiße<sup>9</sup>. Es liegt in der Vorsilbe *Δι*, *De*, *ev*. *Do* vielleicht hittitischer Wortschatz. Herr Prof. Jensen machte mich gütigst darauf aufmerksam, daß *ἑ-ί-ι* (etwa *dēi* zu lesen) höchstwahrscheinlich ein hittitisches Adjektiv ist mit der Bedeutung: herrlich (d. h. mit der Eigenschaft eines Herrn begabt), groß, mächtig u. dergl. und ein Attribut von König und hittitischer Götterheroen ist<sup>10</sup>. Ist diese Ableitung aus dem Hittitischen richtig,

1. Jensen: Hittiter und Armenier S. 119; 154.

2. Ann. Abr. (Eusebius ed. Schöne II S. 29).

3. Chronographia (Corp. script. hist. Byz. ed. Nieb.) S. 290 Z. 19.

4. Movers (j. o. S. 1, 460) liest *Ανδών*; E. Meyer (ZDMG 737): *Κιλίκων*.

5. Eusebius ed. Schöne 2 S. 28.

6. Geschichte der Phönizier 1, 460.

7. ZDMG j. o. S. 737.

8. Aus der Anomia S. 76.

9. Kleine Schriften S. 360 A.

10. Auch Eiser j. o. S. 166<sub>3</sub> hält an der Selbständigkeit der Silbe *Di-* fest, führt als Parallelen *Διοργος* und *Διωνοος* an, erklärt aber den Vorschlag nicht. — Sehr wichtig erscheint mir für diesen Zusammenhang die Herkules-Bezeichnung in keltogermanischen Ländern: Deuioniensis, die auffällig an Desanaus anflingt (Lex. Forcell. II S. 603: Deuso urbs incerti situs ad Rhenum inferiorem, ubi Franci degebant. Ab eo denominatus videtur



so stießen wir auf eine ähnliche Anschauung wie bei den Semiten. Die Bezeichnung der Gottheit als בעל bringt einen verwandten Gedanken zum Ausdruck<sup>1</sup>. Vielleicht liegt damit die innerliche Begründung vor, warum mit dem Vordringen des semitischen Elements in der Assyrikerzeit der Ausdruck בעל-הר in den Vordergrund rückt, mag auch sonst die Baal-Bezeichnung in Syrien ganz allgemein und uralte sein.

c. Auch auf den Münzen von Tarsos taucht diese Herakles-Sandangestalt auf. Die Gesamtfigur des Herakles kommt hier nur stehend<sup>2</sup> vor, während sie für Diocaesarea auch sitzend<sup>3</sup> und für Trenopolis „reclining“<sup>4</sup> nachgewiesen werden kann. Auch taucht vielfach allein der Kopf auf Münzen auf, sowohl bärtig<sup>5</sup> wie bartlos. Freilich ist der bartlose Typus grade für Tarsos nicht nachweisbar. Die Attribute, mit denen Herakles dargestellt wird, sind die Keule, die auf der Schulter ruht<sup>6</sup> oder als Stützpunkt seiner Hand auf der Erde steht<sup>7</sup>, die Löwenhaut und die Äpfel in der ausgestreckten Rechten<sup>8</sup>. So steht er vor einem Baum, um den eine Schlange sich windet<sup>9</sup>. Bisweilen wird er mit dem Eichenfranz<sup>10</sup> oder einer Löwenhaut<sup>11</sup> dargestellt, die ihn vom Kinn herab bedeckt<sup>12</sup>.

Von seinen aus den Mythen bekannten Taten werden auf den Münzen folgende verwertet: Sein Kampf mit Antaios<sup>13</sup>, die Überwindung des Stieres<sup>14</sup>, der Hndra<sup>15</sup>, des Löwen<sup>16</sup>, die Jagd auf die stymphalischen Vögel<sup>15</sup>. Daß uns nur diese seiner Arbeiten bildlich überliefert sind, ist wohl dem Zufall zuzuschreiben.

Einen ganz anderen Typus zeigen die Münzen, auf denen Sandan erscheint. Man sieht deutlich, daß in der Verbindung des Sandan mit Herakles zwei ursprünglich ganz verschiedene Gottheiten ver-

---

Hercules Deusoniensis, cuius mentio in Numo apud Eckhel D. N. V. T. 7 S. 443). Noch mehr wird die Parallele unterstrichen durch die Inschrift einer Bronzemünze des Carausius: Her(culi) Dieusenensi (Paulh-Wissowa V S. 281 unter Deuso). Es handelt sich jedenfalls um eine Gottheit aus germanischer Heimat, aber mit keltischem Namen.

1. Baudissin: Adonis und Esmun 1911 S. 57 ff.

2. Catalogue f. o. S. 205, 206; 214; 195; 213; XCVII, LXXXI.

3. Catalogue f. o. S. 73. 4. S. 87. 5. S. 185; 166; 177.

6. S. 205; Babelon f. o. II, 2 Nr. 576. 7. S. 206; 214.

8. Babelon f. o. II, 2 Nr. 1382, 1405. 9. Catalogue f. o. S. 214.

10. S. 185. 11. S. 166. 12. S. 177; ähnlich auch Babelon f. o.

II, 2 Nr. 563, 570. 13. S. 195. 14. S. 213. 15. XCVII.

16. S. 213; LXXXI; Babelon f. o. II, 2 Nr. 572, 1019, 1021, 1022, 1378; 1412.

schmolzen worden sind. Sandan steht auf einem gehörnten Tier mit dem Körper eines Löwen und gradestehenden geschlossenen Flügeln. Gefennzeichnet durch großen Haarschmuck trägt er Bogenbehälter und Schwert. Die Rechte ist erhoben und ausgestreckt, in der Linken hält er die Doppelart<sup>1</sup>. Sein Haupt wird von der Tiara bedeckt<sup>2</sup>; in der linken Hand hält er bisweilen einen Zweig<sup>3</sup> oder Kranz<sup>4</sup> außer der Doppelart. Manchmal trägt er auch in der Rechten eine Blume mit drei Blumenblättern<sup>5</sup>. Auf derselben Münze wird er im Unterschied zu dem sonstigen Brauch orientalischer Münzen völlig nackt dargestellt. Ebenso fällt hinter ihm ein Stern mit acht Strahlen auf. Dies ist keine zufällige Hinzufügung. Wir finden sie bereits auf einer Reliefdarstellung aus Assur<sup>6</sup>. Die Münze gehört der Mitte oder dem Ende des ersten Jahrhunderts an<sup>7</sup>. Die Kleidung des Sandan besteht bald in einem langen Mantel<sup>8</sup>, bald in einem kurzen Chiton nebst Mantel und Flügelschuhen<sup>9</sup> („boots“, dabei ist doch wohl an Flügelschuhe zu denken). Diese auf der Vorderseite Gordians III. Bildnis tragende Münze weist auf der Rückseite die Sandangestalt auf und zwar innerhalb eines gewölbten Tempels. Sie leitet über zu der zweiten Art, wie man den Gott gern darstellte und wie sie für Tarjos originell ist: Sandan im Scheiterhaufen. Dieser besteht regelmäßig aus einem cubischen Untersatz und einer Pyramide. Obenherum ist er oft mit Guirlanden behangen und zeigt an der Fronte weibliche wenig erkennbare Figuren. Die Pyramide scheint aus großen Stangen errichtet zu sein, welche im Gipfel zusammenlaufen<sup>10</sup>. An der Spitze findet sich ein Adler, ein uraltes orientalisches Motiv der Himmelfahrt, das im babylonischen Etanamythos vorkommt, im hellenistischen Herrscherkultus oft auftaucht und von da aus das Symbol der römischen Apotheose geworden ist<sup>11</sup>.

1. Catalogue f. o. S. 178; 186. 2. S. 179 (Nr. 99; 100).

3. S. 179 (Nr. 99). 4. S. 178 (Nr. 95); 186 (Nr. 144); 213 (Nr. 257).

5. S. 179 (Nr. 102). Die Blume in der Rechten als Symbol kehrt auch auf den ältesten (uns bekannten) Münzen der assyrischen Könige unbekannter Dynastien wieder: Babelon, Monnaies Grecques et Romaines II, 2 (1910) Nr. 526; 531; die erste ist eine offenkundig assyrische Münze aus der Zeit ca. 440 v. Chr. 6. Mitteil. der Deutschen Orientgesellschaft Nr. 31, Mai 1906.

7. Imhoof-Blumer: Kleinass. Münz. S. 367.

8. Catalogue f. o. S. 186 (Nr. 144).

9. S. 206 (Nr. 229). Allerdings stammt diese Münze erst aus der Zeit Maximins.

10. K. O. Müller: Sandan und Sardanapal (Rhein. Mus. 3 S. 26 f.).

11. Franz Cumont: L'aigle funéraire des Syriens et l'apothéose des empereurs (Revue de l'Histoire des Religions 1910) S. 18.

Die Gestalt, die im Scheiterhaufen auf einem gehörnten, bisweilen auch beschwingten Löwen steht<sup>1</sup>, ist ihrem Äußern nach ebenso zu beschreiben wie in den oben besprochenen Sandan-Münzen. Die letzten dieser Münzen stammen aus der 2. Hälfte des 3. Jahrhunderts, während die ersten aus der Seleukidenzeit, unmittelbar nach der Neugründung von Tarsos 171, nachgewiesen werden können.

Bisweilen steht zur rechten und linken Seite der Basis des Scheiterhaufens noch je ein bartloser Jüngling mit einer phrygischen Mütze<sup>2</sup>, einem kurzen Chiton<sup>3</sup> und einem Palmzweig in der Hand<sup>4</sup>. Beide Jünglinge schauen dem Sandan entgegen<sup>4</sup> und tragen auf ihrem Haupte<sup>4</sup>, bisweilen auf der Außenschulter<sup>5</sup> einen Halbkreis, wohl die Himmelswölbung. Ramsans Vermutung<sup>6</sup>, daß mit dieser Abbildung auf die historische Feier angespielt werde, daß das Ganze von Tieren auf einem Wagen unter Begleitung der Gläubigen zum Zwecke der Prozession durch die Straßen gefahren wurde, während ausgewählte Jünglinge den Thronhimmel darüber trugen, ist nicht erweisbar. Viel wahrscheinlicher dünkt mich, daß die Darstellung dieses Halbkreises direkt auf den Sinn der Feier abzielt. Die beiden Gestalten sind als Himmelsträger zu fassen. Das Aufsteigen des Sandan-Herakles in den Himmel wird damit noch stärker versinnbildlicht, vgl. Abb. 3.

d. Die Herkunft dieses Gottes ist in Dunkel gehüllt. Die Schriftstellerausagen stammen alle erst aus christlicher späterer Zeit. Aber schon die Münzen deuten in Alter und Darstellung auf eine ältere Gottheit hin. Seine Verbreitung scheint eine größere gewesen zu sein, als man auf den ersten flüchtigen Blick hin anzunehmen geneigt ist. Sein Name, bez. Anklänge an diesen finden sich in ganz Vorderasien und, wie wir sahen, darüber hinaus, so in Thrakien und Ägypten. Können wir seine Heimat enger abgrenzen? Nach den oben angeführten Zeugnissen und Münzen ergeben sich folgende Möglichkeiten:

a. Nach der Nachricht des Johannes Lydus, der allerdings von vielen Seiten Mißtrauen entgegengebracht wird<sup>7</sup>, findet sich der *Λωδὸν Παζλλης* in Lydien. Der Stelle dieses späten Schriftstellers liegt fraglos historische Berechtigung zu Grunde. Sie wird nicht nur dadurch gestützt, daß bei Herodot<sup>8</sup> zufällig ein Lyder Sandanis heißt. Ich habe

1. Catalogue f. o. S. 180 (Nr. 105); 181; 183; 190; 221; 224; 225.

2. S. 190; 221.

3. S. 221.

4. S. 190.

5. S. 224; 225; 221.

6. Ramsan f. o. S. 148.

7. E. Meyer in *DMG* f. o. S. 739f. und *Gesch. d. Alt. I. Bd.*, 2. Aufl. S. 644.

8. Herodot I, 71.

vielmehr oben darauf aufmerksam gemacht, daß wir, wenn ich recht sehe, eine ganze Menge lydische Eigennamen haben, die mit dem Götternamen Sandan — und zwar stets an 1. Stelle, wie bei allen kilikischen Eigennamen — zusammengesetzt sind: Σαδνάτης (bezeichnet allein 5 verschiedene lydische Personen!), Σαέττα der Beiname der Omphale als Lydierin u. a. Würde man den andern anhangsweise von mir angedeuteten Veränderungen des Sandannamens nachgehen, ließen sich die Beispiele noch erhöhen. Man darf hiernach wohl behaupten, daß der Sandan-Kult in Lydien einmal eine Rolle gespielt hat. Hieran darf man vielleicht eine etwas kühnere Kombination knüpfen. Bei Georgius Syncellus wird erzählt: Herakles-Difandan werde zu seiner Zeit noch von den Kappadokiern und Iliern verehrt (ὡς καὶ μέχρι νῦν ἐπὶ Καππαδόκων καὶ Ἰλίων). Die Lesart Ἰλίων findet sich auch in Ἠλιαίων korrigiert. E. Meyer will sogar Κιλικίων dafür lesen<sup>1</sup>, in der neuesten Auflage seiner Geschichte des Altertums<sup>2</sup> läßt er freilich auch die Möglichkeit offen, daß der idäische Daktyle Herakles gemeint sein könne. Die weiter unten zu behandelnde Vermutung, daß wir denselben Kultus nach Wurzel und Ausprägung für Ilion beanspruchen dürfen wie in Tarjos und Hierapolis in Syrien, stützt die Lesart Ἰλίων. Bedenkt man weiter, daß an der Küste Joniens bei Mithus ein Σάρδιος λόγος<sup>3</sup> existiert, daß aus den Inschriften eine Ortschaft Σαρδεία<sup>4</sup> nachgewiesen werden kann, daß nach Höfner der Name des Lampjakeners Σάρδης<sup>5</sup> auf Milet zurückgehn kann, da Lampjakus eine milesische Kolonie war<sup>6</sup>, so wird man an der allgemeinen Verbreitung des Sandan-Namens und -Kultus in Kleinasien nicht ernstlich zweifeln dürfen. Da die Spuren dieses Gottes nun von Thracien aus über ganz Kleinasien hinweg auffallen, andrerseits aber Kilikien vor allem seine Heimstätte ist, so darf vielleicht die allerdings sonst ganz unbewiesene Vermutung nicht unterdrückt werden, daß die Verbreitung dieses Namens sich aus der Wanderung der Hilakku erklärt, die nach unserer obigen Betrachtung im 12. Jahrhundert ungefähr von Europa aus nach Kleinasien vorgedrungen sind und hier den Völkern der kaukasischen Rasse, den einheimischen Hittitern u. a. durch ihr Weiterdrängen nach Osten zu unbequem wurden. Einer der Hauptgötter der Hilakku könnte Sandan gewesen sein. Freilich ist diese Vermutung unkontrollierbar, zumal auch die Hilakku völlig unter den Hittitern aufgegangen zu sein scheinen. Der Name Sandan: ΣΑ, ΣΑΝ

1. ΣΔΝΘ f. o. S. 737.

2. S. 644.

3. Thucydides 3, 19.

4. Corp. inscr. Graec. 2, 2005 D 2.

5. Diogenes Laertius 10, 11, 12.

6. Strabo 13, 589.



ist nicht der einzige Gottesname, die beständig wiederkehrenden Silben, die mit andern Silben zusammengesetzt als Personennamen dienen, weisen auf andre Gottheiten hin, *Pω- Ταρκ* (*Τροκ*)- *Ουα-* u. a.<sup>1</sup>

β. Sehr beliebt ist die Ansicht, daß Sandan vom Osten her kommt. Das Zeugnis des Appollodor (*ὃς ἐκ Συρίας ἐλθὼν εἰς Κιλικίαν πόλιν ἐκτίσε Κελένδερον*) und die drei letzten Zeugnisse, die Phönizien als eventuelle Heim-, jedenfalls als Kultstätte angeben, unterstützen diese Ansicht<sup>2</sup>. Hierauf gründete E. Meyer früher seine Ansicht, daß Sandan ein Sonnengott sei, weil er von Osten her komme<sup>3</sup>. Diese Deutung hat er in 2. Auflage seines ersten Bandes der Geschichte des Altertums zurückgenommen<sup>4</sup>, hält aber daran fest, daß Sandan von Osten her komme. So sehr die Zeugnisse das betonen, so wenig wissen wir von dem Gotte auf syrischem und phönizischem Boden. Die krasen Kombinationen von Movers<sup>5</sup> und moderneren Erklärern können hier weder eine Abwehr noch eine Verteidigung erfahren. Ein Sandan-Kult läßt sich auf phönizischem Gebiet als ursprünglich nicht nachweisen<sup>6</sup>. Die maßgebendste Quelle bleibt aber die der bibliotheca Apollodori. In den Worten *ἐκ Συρίας ἐλθὼν* steckt, wie sich weiterhin ergibt, historische Treue.

γ. Es bleiben demnach als engere Heimat für Sandan nur Kappadokien und Kilikien. Für Kappadokien liegen die letzten drei Zeugnisse (S. 30) vor. De Lagarde leitete ja, wie wir sahen, den Namen und dann wohl auch den Gott selbst aus Kappadokien ab<sup>7</sup>. Für Kappadokien weisen vor allem die Ergebnisse der Dolichenus-Inschriften<sup>8</sup> auf eine nahe Verwandtschaft mit Sandan hin. Mögen auch Jupiter Dolichenus

1. Vgl. die Fülle der Eigennamen bei Heberden und Wilhelm, Reisen in Kilikien S. 76–79. In *Pω* vermutet man das kilikische Wort für Rhea (Eisler s. o. S. 382 o), in *Tark* steckt der Gottesname *Tarhu*, dessen Hieroglyphe – das Bildnis ist leider zerstört – uns in Boghazköi erhalten ist.

2. E. Meyer, Geschichte des Alt. I. Bd. 2. Aufl. S. 643 f.

3. *DMG* s. o. S. 737. 4. S. 643.

5. Geschichte der Phönizier I, 451–498.

6. Er ist hier in späterer Zeit ebenso eingedrungen, wie Sandan in Indien. Die zitierte Stelle aus den Dionysiaci des Nonnus trägt allerdings einen fabulösen Charakter. Richtig an ihr ist – von Hesychius gestützt – die Feststellung der Sandan-Verehrung in Indien, falsch die Ansicht, als habe von Indien aus auf den kilikischen Sandan-Herakles ein Einfluß stattgefunden, das Umgekehrte ist der Fall. Die Altäre des indischen Herakles werden auch Plinius hist. nat. VI, 16, 22 erwähnt.

7. De Lagarde, Gesam. Schr. S. 264 f.

8. Bonner Jahrbücher: Heft 107, 1901 S. 61 ff. Neue Dolichenus-Inschriften von Karl Zangenmeister. Vgl. Tafel VI, VII Fig. 1, VI Fig. 2.

und Sandan im Laufe der Zeiten sehr verschiedenen Charakter angenommen haben, je weiter man ihren Sondercharakter zurück verfolgt, um so mehr nähert sich das Wesen beider. Die Münzdarstellung ist 3. T. überraschend ähnlich<sup>1</sup>. Freilich beweist diese Ähnlichkeit der Darstellung, so frappant sie teilweise wirkt, zumal, wenn man die dreieckigen Dolichenusvotive mit den pyramidenförmigen Scheiterhaufen von Tarsos in Beziehung setzt<sup>2</sup>, keineswegs eine ursprüngliche Abhängigkeit des einen Gottes vom andern. Denn die wichtigsten Motive sind keine Sondermotive. Die Götter innerhalb ihrer Tempel darzustellen, ist eine in ganz Kleinasien beliebte Sitte. Sie findet sich auch in Ephesus<sup>3</sup>: *Ἀγμήτριος γὰρ τις ὀνόματι ἀργυροκόπος ποιῶν ναοὺς ἀργυροῦς Ἀρτέμιδος . . .*. Ebenso ist es eine in Kleinasien (Tarsos, Commagene, Hierapolis) geläufige Sitte, die Gottheit auf Tieren darzustellen<sup>4</sup>. Auch die Bipennis ist kein Einzelattribut, wenigstens nicht ursprünglich<sup>5</sup>. „Die Steinart, die uns im Kultus begegnet, ist nicht das Attribut eines Gottes, sondern ein selbständiges Zauberwerkzeug“.

Vielmehr weist der in Kappodokien und Kilikien vorhandene Sandan-Kult auf gemeinsame ältere Wurzel zurück.

Für Kilikien weisen die vorkommenden Eigennamen, die eine Zusammenfügung mit dem Namen Sandan haben, auf keine nur in Kilikien einheimische Gottheit hin, denn wir sahen, daß solche Eigennamen in ganz Kleinasien in Fülle vorkommen und darüber hinaus. Auch der durch die Münzen und durch die Schriftstellerausagen<sup>6</sup> bezeugte Kultus des Scheiterhaufenfestes kann nicht spezifisch kilikisch genannt werden, auch die Göttin von Hierapolis<sup>7</sup> und die Göttin Kotyto<sup>8</sup> werden dadurch

1. Man vergleiche einmal die Darstellung, wie Jupiter Dolichenus in einem Bauwerk von 2 Säulen mit Architrav und Spitzgiebel sich befindet, mit der Tarsischen Münze (Catalogue s. o. S. 206 (Nr. 229)). Man vergleiche, wie auf beiden der Stern als symbolisches Ornament auftritt: Zangenm. S. 63 mit Cat. S. 179 (Nr. 102); wie beide bärtig, auf Tieren stehend mit der Doppelart abgebildet werden.

2. Mitteilungen des kais. Deutschen Archäol. Instituts: Römische Altertümer Bd. XXVII, Rom 1912. Die Apotheose des Antoninus Pius v. Deubner S. 1.

3. Act. 19, 24. Vgl. Bonner Jahrbücher s. o. G. Loeschke, Bemerkungen zu den Weihgeschenken an Jup. Dol. S. 66 ff. und Tafel VIII.

4. Pauli-Wissowa, V, 1, Artikel Dolichenus von Cumont, der diese Sitte als einen Rest des primitiven Tierkultus vermutet. Vgl. Dion von Prusa, de dei cognitione § 59 S. 172.

5. Bruno Schremmler: Labarum und Streitart 1911 S. 18 ff.

6. Dion von Prusa, Tarsica prior § 47 S. 310. 7. Lufian, de dea Syria c. 49. 8. Plutarch, Proverbia Alexandrina 78.

geehrt. Viel wichtiger ist für die Beurteilung des kilikischen Sandan die Götterliste, wie sie bei Stephanus Byzantius für Adana vorliegt. Neben *Ἀδάων* werden dort als Söhne des Uranos und der Gaia Sandan, Ostasos, Kronos, Rhea, Japetus und Olhmbros genannt. Das sind alles kilikische Gottheiten, für den letzten ist es durch die oben erwähnte (S. 28 Anm. 4) Inschrift bereits hervorgehoben<sup>1</sup>.

δ. Die Frage nach dem Ursprung der Sandangestalt kann nur einigermaßen befriedigend beantwortet werden, wenn wir zum Vergleich das hittitische Pantheon heranziehen. An eine Lösung ist vorläufig auch auf diesem Wege noch nicht zu denken. Da die Hittiterfrage sich noch ganz und gar im Fluß befindet und der größte Teil der Inschriften noch unentziffert ist, ist die größte Zurückhaltung geboten.

Allgemein bekannt ist die Prozession, die in *Ḫaznly Kaja* bei *Boghazkoi* in Kappadokien eingemeißelt ist<sup>2</sup>. An der Spitze des von links kommenden Zuges steht der Hauptgott, dessen Füße auf dem Nacken zweier sich neigender Männer ruhn. An der Spitze des von rechts kommenden Zuges befindet sich die Hauptgöttin<sup>3</sup> auf dem Rücken eines Panthers, ihr folgt der Gott *Teschup*, nach diesem unter anderen Gottheiten wohl der Gott *Tarku*, dessen Gestalt zwar leider zerstört ist, dessen Hieroglyphe aber auf den Namen *Tarku* hinweist<sup>4</sup>. Die Darstellung des *Teschup* erinnert auffallend an die des Gottes Sandan<sup>5</sup>. Er steht auf einem Löwen oder Panther, ist bartlos, trägt das Hittiterkleid, die hohe spitze Mütze und Schnabelschuhe. Ein Schwert mit fischelartigem Griff an der Seite, die doppelköpfige Art in der Linken, den Stab in der Rechten — so steht er da, der Typus des jugendlichen Gottes.

1. Weitere Kombinationen, die sich an Japetus und seine Tochter Anchiale, die Mutter des Herakles und ebenso an die Erwähnung der Titanen zu Beginn der 1. Tarjischen Rede durch Dion v. Pr. anschließen, s. Höfer (Roschers Myth. Lex. „Sandas“ S. 325).

2. Corp. inscr. Hett. von Mejerichmidt II Inschriften Tafel XXVII. (Vorderasiat. Mitteil. 1900).

3. Ihre Existenz ist von der Steinzeit und ältesten Bronzezeit von Westfrankreich an über Aegaea, Troja und Phrygien bis über Kypros hinaus nachzuweisen (R. Freiherr v. Sichtenberg: Einflüsse der ägäischen Kultur auf Ägypten und Palästina 1911 S. 2 (Mitt. d. Vorderas. Ges.)).

4. Vgl. die eingehende Beschreibung der Skulpturen von *Ḫaznly Kaja* bei E. Meyer, Geschichte des Altertums I. Bd. 2. Aufl., ebenso Frazer: *Adonis, Attis, Osiris* 1906. S. 52 ff.

5. Vgl. Catalogue s. o. S. 180; 181; 183; 190; 221; 224; 225; dazu die allerdings nicht vollständige Schilderung von K. O. Müller: Sandan und Sandanapal (Rhein. Mus. 3 S. 26 f.); vgl. Frazer: *Adonis, Attis, Osiris* 1906 S. 52 ff.



Abb. 4.

Außer dieser Prozession bieten auch noch andere Darstellungen in *Ναζηη* Kaja sein Bildnis. Und wenn man auch auf das einzelne Attribut dieses Gottes nicht übermäßig Gewicht legen, vor allem es nicht als Sonderattribut ansehen darf<sup>1</sup>, so ist doch der Gesamtcharakter zwischen dem hittitischen *Teschup* und dem tarsischen *Sandan* so übereinstimmend, daß an einer sehr nahen Verwandtschaft, voraussichtlich an einer Identität beider Gestalten nicht mehr gezweifelt werden kann. Ja, die Münzen von Tarjos, die den Scheiterhaufen abbilden, bieten mit ihrer Darstellung wenig erkennbarer weiblicher Figuren<sup>2</sup> fast eine Reminiscenz

1. So trägt wie *Teschup* auch ein Gott in dem von links kommenden Zuge (zu Anfang der Wand B) die Doppelart.

2. Die Möglichkeit muß offen gelassen werden, daß hier wie in *Ναζηη* Kaja an Männer in Frauengewändern zu denken ist, zumal die *Herakles*-*Sandan*sage diesen Zug kennt. Vgl. auch E. Meyer *Geschichte des Altertums* I. Bd. 2. Aufl. S. 634. — Auch Dion von Prusa spielt auf diese uralte Überlieferung an: *De regno* IV § 72 S. 67 . . . *καὶ παραήσεις οὐ μόνον τῶν ἀνδρῶν ἀπάντων, ἀλλὰ καὶ τῶν γυναικῶν, ὥσπερ ὁ Ἡρακλῆς, ὃν σου φης πρόγονον εἶναι.*



an den Gott Teshup von Haznla Kaja, der sich ja auch in weiblicher Umgebung befindet.

Ist diese Identifikation richtig, so geht aus allem hervor, daß Sandan nicht eine Ober-, sondern eine Untergottheit darstellt. Der Göttervater, der in der religiösen Prozession der Göttermutter gegenübertritt, wird deutlich der Person und dem Range nach von Teshup geschieden<sup>1</sup>. Früher teilte man den Gott Teshup den Westhittitern und Tarku den Westhittitern zu, sodaß man Teshup- und Tarku-Völker schied<sup>2</sup>. Das ist als unhaltbar erkannt worden. Vielleicht lassen sich viel eher Teshup- und Sandan-Völker scheiden<sup>3</sup>. Dann wäre Sandan ein ursprünglich von Teshup verschiedener, später aber diesem völlig angeglicherer Gott. Die Aufnahme fremder Völkerschaften unter die Hittiter wäre die Voraussetzung dazu. Sie hätten ihre Nationalgottheit mit der hittitischen Teshupgestalt identifiziert. Ich denke auch hier wieder an die eingewanderten Hilakku. Es ist doch immerhin seltsam, daß wir in den Zusammensetzungen der kilikischen Eigennamen verschiedene Namen aus dem hittitischen Pantheon wiedertreffen, daß aber der Name Teshup dabei vollständig fehlt, während der Name Sandan ganz außergewöhnlich häufig ist.

Sieht man von einer Akkomodation des Sandan an Teshup ab und setzt in Sandan ohne weiteres den ursprünglichen Teshup voraus, so bleibt nur die Schwierigkeit der Namensklärung. Sie behöbe sich am leichtesten dadurch, wenn Sandan auf ein Nomen appellativum zurückgeführt werden könnte. Vielleicht bringt auch in dieser

1. Frazer (Adonis, Attis, Osiris) sieht in dem Relief gleichsam eine Trinität dargestellt: den Göttervater, die Göttermutter und den Göttersohn Teshup (S. 56).

2. So auch noch: Mejerischmidt: Die Hettiter 1903 (Der alte Orient IV, 1).

3. Teshup hat mehr nach dem Osten zu bis Babylon seine Heimstätte, vor allem in Syrien. Sehr wichtig ist eine Notiz in den Mitteilungen der Deutschen Orientgesellschaft (Nr. 31, Mai 1906). In Assur hat sich auf einer Gipssteinplatte die Reliefdarstellung eines Gottes gefunden, die eine überraschende Ähnlichkeit mit dem tarjischen Sandan hat. Der Gott steht auf seinem symbolischen Fabeltier, einem Mischwesen mit Löwentopf, Stierhörnern, Flügeln, Löwentagen an den Vorder- und Vogelklauen an den Hinterbeinen, sowie aufwärts geschwungenem Löwen Schweif. Er ist angetan mit hörnerbesetzter Federkrone, einem bis zum Knie reichenden Chiton, langem Obergewand und kurzem Schwert. In der Linken trägt er das Kugelzepter, die Rechte ist während ausgestreckt und erhoben. Im Felde findet sich auch der achtfachstrahlige Stern!

offenen Frage die langsam fortschreitende Entzifferung der hittitischen Hieroglyphenschrift eine Lösung.

Von einer Zurückleitung der Sandangestalt aufs Hittitertum gewinnt vielleicht Apollodors Ausdruck: *ἐκ Συρίας ἔλθων* eine bessere Beleuchtung, war doch Syrien das Zentrum der Hittiter-Kultur. Nehmen wir die S. 12 angeführte Solinosstelle hinzu, nach der Kilikien, d. h. das Reich der Hittiter eine Ausdehnung bis an die Grenzen Ägyptens gehabt haben soll, so finden vielleicht auch die letzten 3 Zeugnisse (S. 30) ihre Lösung, die den *Δισαράν*, Desanau oder Desandas in Phönizien vorsetzen. Dann hätte sich in diesen Zeugnissen die Erinnerung an eine einstige Beeinflussung der phönitischen Religion durch die hittitische erhalten. Wie in Kilikien sich Herakles mit Sandan verband zu einer Gottheit, so geschah dies in Phönicien mit Melgart und Herakles. Dem „Stadtkönig“ von Tyrus entsprach der *Ἡρακλῆς ἀρχηγέτης*<sup>1</sup>. Inwieweit nun zwischen Melgart und Sandan, die beide ihrem ursprünglichen Wesen nach verschiedene Gottheiten sind, eine Einigung eingegangen worden ist, läßt sich mit Sicherheit kaum sagen. Movers ausführliche Behandlung des phönitischen Herakles = Sandan<sup>2</sup> geht von falschen Voraussetzungen über Herkunft und Wesen des Sandan aus. Ihm fehlten damals noch die hittitischen Funde. Vielleicht weist der auf phönitischen Inschriften auftauchende Gott *Sd*<sup>3</sup> auf den Hittitergott hin. Auch in Karthago wird ein *Sd*=Melgart genannt<sup>4</sup>. Der phönitische Stammname Sidonier hängt wohl mit diesem Gottesnamen zusammen<sup>5</sup>.

Wir sahen oben, daß in Tarjos zwei ganz verschiedene Göttergestalten, der griechische Herakles und der einheimische Sandan zu einer Gottheit verbunden wurden<sup>6</sup>. Erst vom 4. Jahrhundert v. Chr. ab ist Herakles für tarsische Münzen nachweisbar. Man kommt mit dieser Zeit-

1. E. Meyer in Roschers *Myth. Lex.* „Melgart“ S. 2650. Daß auf Melgart die Züge des Herakles übertragen wurden, sieht man an einer in Amathus auf Kypros gefundenen Statue, welche den Melgart als Löwentöter darstellt (Grazz: *Adonis, Attis, Osiris* 1906, S. 41).

2. Geschichte der Phönitier I, 451–498.

3. E. Meyer in Roschers *Myth. Lex.* „Melgart“ S. 2650.

4. Corp. inscr. sem. I, 256.

5. E. Meyer: Geschichte des Altertums I. Bd. 2. Aufl. S. 391.

6. Freilich berichten uns die Gleichsetzung von Sandan und Herakles erst späte Schriftsteller, die meist erst der byzantinischen Zeit angehören. Unsere folgende Erörterung wird zeigen, daß der Einheimische in Tarjos zur Zeit der augusteischen Epoche diese Gleichsetzung auch auf andre griechische Götter erweiterte.

bestimmung ungefähr in den Beginn des hellenistischen Zeitalters. Die Darstellung auf den Münzen zeigte, wie in Wirklichkeit die beiden Gottheiten nie verschmolzen worden sind. Von den Griechen wurden die Mythen des Herakles einfach auf Sandan übertragen. Der orientalische Teil der Bevölkerung hat davon jedenfalls nur oberflächlich Notiz genommen. Der gemeinsame Kulminationspunkt für beide Gottesvorstellungen war die Verbrennung. Hier trafen eine vielleicht sekundärgriechische Vorstellung mit einer echt orientalischen zusammen<sup>1</sup>. Viel enger wird auch die Verschmelzung des griechischen Herakles mit dem tyrischen Melqart nicht gewesen sein. Auch hier gehen in einer künstlich zusammengesetzten Gottheit zwei verschiedene Wesen nebeneinander her. Über eine Beeinflussung des tarischen Herakles-Sandan durch den tyrischen Herakles-Melqart läßt sich nichts aussagen, da hierfür alle Zeugnisse fehlen. Durch das mit Kilikien eng verbundene Kypros mag Beziehung zur phönizischen Götterwelt gepflegt worden sein. Die Stelle bei Apollodor macht vielleicht deshalb den Kinyras zum Sohn des eingewanderten Sandakos. Ob ein Hinweis in dem Exzerpt des Photius<sup>2</sup>, der Asklepios von Berntos sei weder griechischen noch ägyptischen Ursprungs, sondern ein einheimischer phönizischer Gott Namens Esmunos, der Sohn des Sadakos und achte Bruder der Kabeiren, in diesen Zusammenhang gehört, wage ich nicht zu entscheiden.

e. Die Bedeutung des Gottes Sandan ist sehr umstritten. Früher sah man nach dem Vorgange von E. Meyer<sup>3</sup> in ihm einen Sonnengott. Meyer hat in der zweiten Auflage seiner Geschichte des Altertums<sup>4</sup> diese Deutung zurückgezogen. Eisler<sup>5</sup> geht wie früher schon K. O. Müller und R. Rochette von der Identität von Sandan, Sardan, Sardos und Sardopater aus und sucht in ihm den vorhomerischen Kult „eines ursprünglich lunar aufgefaßten „Jahres-“ bezw. „Zeit“gottes

1. Vgl. Wernicke, Zur Geschichte der Herakles-Sage (Aus der Anomia) S. 78 f.

2. Aus Damascius, vita Isidori § 302 vgl. E. Meyer, Roschers Myth. Lex. „Esmun“ S. 1386. E. Meyer setzt Sadakos = Σαδάκ = פֶּזֶז. Nach Steph. Byz. ist die Form Σάνδουκος = Σάνδοκος möglich. Das ausfallende n dürfte nach unsern früheren Ausführungen als Abschleifung zu betrachten sein. — Baudissin „Adonis und Esmun“ 1911 S. 247 f. leitet Σάνδουκος von Σανδών bez. Σανδών ab, gibt aber zu, daß ein phönizischer Gott dieses Namens mit Sicherheit nicht nachzuweisen sei. Er beruft sich zur Erklärung auf einen jüdarabischen Gottesnamen פֶּזֶז, der gesichert scheine und für den sich auch bei den Westsemiten „einige Wahrscheinlichkeitsmomente“ geltend machen ließen.

3. ZDMG f. o. S. 738.

4. I. Bd. S. 643 Anm.

5. Weltenmantel und Himmelszelt S. 518<sub>4</sub>; 744<sub>5</sub>.

... für die stark von der babylonischen Astralreligion her beeinflussten Kulte in Kleinasien“<sup>1</sup> nachzuweisen. Höfer<sup>2</sup> findet im Anschluß an das Zeugnis des Nonnus Panopolitanus in Sandan einen Kriegsgott oder wenigstens einen sieg- und ruhmreichen Heros und erklärt auf diese Weise die Gleichung Herakles=Sandan. Seine Attribute, durch die man sich jedoch über seine Bedeutung nicht täuschen lassen darf, verleiten dazu. Die ursprüngliche Bedeutung Sandans ist das jedoch ebenso wenig wie die des Kriegsgottes für Jahwe. Es ist doch immerhin gewagt, diese ganze Anschauung auf das verworrene Zeugnis des phantastischen Nonnus aufzubauen.

Geht man von der religiösen Eigenart des alten und heutigen Kleinasien aus, so kommt man vielmehr zu einem anderen Ergebnis. In ganz Kleinasien und Syrien ist von der Antike bis auf den heutigen Tag der Baumkultus in besonderer Pflege gewesen<sup>3</sup>. Noch heute sieht man besonders in exponiert stehenden Bäumen den Wohnsitz der göttlichen Macht, die als ein mit Heilkraft begabter Heiliger gedacht wird und zu deren Ehren man einen Zeugsegen an die Äste hängt. Diese Anschauung und dieser Brauch lassen sich im alten Kleinasien namentlich für drei Stätten nachweisen: Ilion, Tarsus und Hierapolis. Die Funde in Ilion haben ergeben, daß vor dem auf einem Postament stehenden Kultbilde der Göttin Athena eine Kuh an einem Baume aufgehängt wurde, der ein Mann das Messer in den Hals stieß<sup>4</sup>. Dieser Opferbrauch ist durch ilische Münzen für das zweite christliche und vorchristliche Jahrhundert erwiesen, geht aber wie Pfeiler und Baum auf den Denkmälern des mykenischen Kulturkreises andeuten, sicher bis ins zweite Jahrtausend zurück<sup>5</sup>. Das Wichtige hierbei besteht darin, daß die Gottheit

1. S. 518. Von der Gleichung sand = sard und ihrer Ablehnung durch E. Meyer ist oben schon gesprochen worden. Ich bin nicht in der Lage, hier philologisch nachzuprüfen. Wichtig erscheint mir, daß die arischen Mythen nur Monatsmythen sind und den Begriff des Jahres nicht kennen, wie überhaupt die arischen Sprachen kein Wort für Jahr haben (Hüsing, die iranische Überlieferung und das arische System S. 6f.). Mithin muß das „altperische“ Wort doch erst auf dem Sonderboden Perziens entstanden sein. In späterer Zeit mag Sandan an manchen Stätten so aufgefaßt sein, wie Eisler denkt. Dann ergäbe sich die Verschmelzung des hittitischen bez. kilitischen Gottes mit babylonisch-astralen Ideen. Vgl. Nachtrag.

2. Roschers Myth. Lex. „Sandas“ S. 332.

3. E. Meyer, Geschichte des Altertums I. Bd. 2. Aufl. S. 641 ff.

4. Dörpfeld: Troja und Ilion (v. Frtze und Brüdner: Opfer von Ilion) S. 514 ff.

5. S. 563 ff. Vgl. auch die Abbildung auf S. 564. Auch ein in Kon-



in unmittelbare Beziehung zu dem Baum tritt. Der Opferbrauch setzt, wenn er einen Sinn haben soll, die ursprüngliche Identität von Baum und Gott voraus oder doch wenigstens das Wohnen der Gottheit im Baum. In innerer Verwandtschaft damit steht das durch Lukian bezeugte Feuerritual in Hierapolis<sup>1</sup>: *Ὁρτέων δὲ πασέων τῶν οἶδα μεγίστην τοῦ εἵαρος ἀρχομένου ἐπιτελεῖν, καὶ μὴ οἱ μὲν πυρὴν, οἱ δὲ λαμπάδα καλέουσι. θυσίην δὲ ἐν αὐτῇ τοιγύδε ποιέουσιν· δένδρεα μεγάλα ἐκκόψαντες ἐν τῇ ἀλλῇ ἐστᾷσι, μετὰ δὲ ἀγνέοντες αἰγὰς τε καὶ οἴας καὶ ἄλλα κτήνεα ζωὰ ἐκ τῶν δεινδρέων ἀπαρτέουσιν· ἐν δὲ καὶ ὄρνιθες καὶ εἴματα καὶ χρούσια καὶ ἀργύρεα ποιήματα· ἐπεὶ δὲ ἐντελέα πάντα ποιήσονται, περιενείκοντες τὰ ἱερὰ περὶ τὰ δένδρεα πυρὴν ἐνῆσιν, τὰ δὲ αὐτίκα πάντα καίονται. ἐς ταύτην τὴν ὁρτὴν πολλοὶ ἄνθρωποι ἀπικνέονται ἐκ τε Συρίας καὶ τῶν πέριξ χωρέων πασέων, φέρονσί τε τὰ ἐωνυῶν ἱερὰ ἕκαστοι καὶ τὰ σημήϊα ἕκαστοι ἔχουσιν ἐς τάδε μεμιμημένα.*

Die Grundvorstellung ist auch hier unverkennbar. Man hängt das der Gottheit Geweihte an die zum Scheiterhaufen geschichteten Baumstämme, weil ursprünglich im Baume die Gottheit wohnt.

Ein Scheiterhaufenfest für Ilion ist nicht bezeugt. Über die alljährliche Feier zu Tarsos erfahren wir nur die Tatsache, nichts Näheres<sup>2</sup>. Nur die Münzen gaben uns, wie oben bereits bemerkt, einigen Aufschluß über den zu Ehren des Herakles-Sandan errichteten Scheiterhaufen. Ein Vergleich der Feier von Tarsos mit der von Hierapolis hilft uns vielleicht die Bedeutung des Gottes Sandan noch schärfer zu erfassen:

1. Bei beiden Feiern handelt es sich um eine *πυρά*. Wenn Lukian sagt: *οἱ μὲν πυρὴν, οἱ δὲ λαμπάδα καλέουσιν*, möchte ich den letzten Ausdruck als den in Hierapolis und auch sonst üblichen<sup>3</sup> ansehen, während vielleicht der erstere die im Herakles-Kult, also vor allem die in Kilikien

stantinopel erworbene Motiv des Apollon Krataeos zeigt hinter dem Altar in ziemlich großer Dimension den Baum, an den die an den Altar getriebenen Opfertiere offenbar gehängt werden sollen (Beundorf und Niemann, Reisen in Syrien und Karien S. 154). Der Kult dieses Apollon weist von Mithien nach Bithynien.

1. de dea Syria c. 49 (vol. III ed. Car. Jacobitz) S. 537.

2. Dion von Prusa, Tarsica prior § 47 S. 310: *... ἤτοι πυρᾶς οὔσης, ἢ πάντων καλὴν αὐτῷ ποιεῖτε . . .*

3. Vgl. Pausanias VII, 27, 3: *τοῦ δὲ ἄλλοις τῆς Σωτείας ἱερὸν ἀπαντικρὺ Διονύσου Λαμπτήρος ἐστὶν ἐπὶ κληῖν· τούτῳ καὶ Λαμπτήρια ἐορτὴν ἄγουσι καὶ δᾷδός τε ἐς τὸ ἱερὸν κομίζουσιν ἐν νυκτὶ καὶ οἶνου κρατῆρας ἰσθᾶσι ἀνὰ τὴν πόλιν πᾶσαν.*

gepflegte Bezeichnung dafür ist. Die enge Beziehung zwischen Kilikien und dem Heiligtum von Hierapolis wird von Lukian ausdrücklich betont<sup>1</sup>: πολλὰ . . . αὐτοῖσιν ἀπικνέεται χρήματα ἐκ τε Ἀραβίας καὶ Φοινίκων καὶ Βαβυλωνίων καὶ ἄλλα ἐκ Καππαδοκίης, τὰ δὲ καὶ Κίλικες φέρονσι, τὰ δὲ Ἀσσύριοι.

2. In beiden Festen handelt es sich um eine Feier zu Ehren des Vegetationsdämonen. Für Tarsos wird es weiter unten bewiesen, für Hierapolis liegt der Gedanke schon in der Zeitbestimmung τοῦ εἵαρος ἀρχομένου angedeutet.

3. Während für die Festlichkeit in Hierapolis demnach der Termin angegeben ist, fehlt für Tarsos jede Zeitangabe. Wir können sie aber vermuten. Wenn es sich in beiden Fällen um den Tod und das Wiederaufleben des Vegetationsdämonen handelt, so steht das letztere im Vordergrund der Feier von Hierapolis. In heiliger Prozession trägt man die Gottesbilder um den Scheiterhaufen<sup>2</sup>. Der Vegetationsgott ist zu neuem Leben erwacht. Man preist triumphierend seine Auferstehung und feiert so ein Lebens-Fest. In Tarsos wird, wie die Münzen zeigen, das Gottesbild verbrannt. Der Vegetationsgott stirbt. Das Fest hat den Charakter der Todesfeier. Sein Termin kann nur in die Zeit fallen, wo im Orient die blühende Natur unter den sengenden Sonnenstrahlen abstirbt und verdorrt. Der Hochsommer (Juni ev. Juli) kommt in Betracht<sup>3</sup>.

Mit diesem Sandan-Herakles von Tarsos haben wir in der augusteischen Epoche dieselbe Gottheit vor uns, die sonst mit Adonis in Syrien, mit Attis in Phrygien, mit Osiris in Ägypten, mit Tammuz in Babylon bezeichnet wird. Diese sind, soweit sie wenigstens kleinasiatisch-iphrischem Boden angehören, urjprün-

1. Lukian: de dea Syria c. 10.

2. Der Scheiterhaufen wurde bei solchen Gelegenheiten dreimal umschritten (Gruppe Griech. Mythologie S. 893<sub>1</sub>). Vielleicht liegt in der Drei-Zahl ein Hinweis auf einen ariischen Brauch (vgl. meinen Artikel: Zum Weltbild des Paulus in Memnon V 1912 S. 200). — Der Oberpriester spielte dabei eine wichtige Rolle. Ein solcher wird Athenaeus 215<sup>b</sup><sup>c</sup> näher beschrieben: καὶ Ταρσοῦ δὲ Ἐπικούρειος φιλόσοφος ἐτυράννησε, Λυσίας ὄνομα. ὃς ὑπὸ τῆς πατρίδος στεφανηφόρος αἰρεθεὶς, τουτέστιν ἱερεὺς Ἡρακλέους, οὐκ ἀπετίθετο τὴν ἀρχήν, ἀλλ' ἐξ ἑματίου τύραννος ἦν, πορφυροῦν μὲν μεσόλευκον χιτῶνα ἐνδεδυκώς, γλαμίδα δὲ ἐφειστροῖδα περιβεβλημένος πολυτελεῖ καὶ ὑποδοῦμενος λευκὰς Λακωνικάς . . .

3. Baudissin kommt in seinem Buche: Adonis und Esmun (1911) S. 121 — 131 zu gleichem Resultat für das Adonis-Fest.

Ich als Vegetationsgötter zu fassen, deren Sterben und Auferstehen dem Vergehen und Wiederaufleben der Natur entspricht. Dieser Satz, der zunächst sehr nach moderner Eintragung klingt, ist noch vielfach umstritten und doch unumstößlich. Für Ilion und Hierapolis haben wir oben bereits wie überhaupt für Kleinasien und den kretisch-mnethischen Kultuskreis das Vorhandensein solcher Vegetationsdämonen in prähistorischer Zeit nachgewiesen. Der Gott Mithra hat ursprünglich diesen Sinn, wie seine Verbindung mit der Fruchtbarkeitsgöttin Anahita andeutet<sup>1</sup>. Auch die Gottheit von Tarsos wurde wie die in Jerabis mit Hörnern dargestellt, also im Symbol des Stieres, der „die lebengzeugende Naturkraft“ versinnbildlicht<sup>2</sup>. Die Sandan-Münzen wahren auch in dieser Beziehung die Tradition, wie sie in den hittitischen Reliefs uns entgegentrat. Die Gottheit wird vielfach mit einem Zweig oder einer Blume in der Hand gezeichnet. Was Plutarch von den Phrygern und Paphlagonen erzählt<sup>3</sup>, entspricht durchaus dem Charakter der kleinasiatischen Religion im allgemeinen wie der zu Tarsos im besondern: *Φρύγες τὸν θεὸν οἰόμενοι χειμῶνος καθεύδειν, θέρονες δ' ἐργονγορέναι, τότε μὲν κατευνασμούς, τότε δ' ἀναγέροντες βακχέοντες αὐτῷ τελούσαι Παφλαγόνες δὲ καταδεῖσθαι καὶ καθεῖργυσθαι χειμῶνος, ἥρος δὲ κινεῖσθαι καὶ ἀναλύεσθαι φάσκουσι*<sup>4</sup>.

Der Gedanke der Vegetationsdämonen findet sich stark ausgeprägt im alten Ariertum. „Feuer und Wasser, Sonne und Regen wirken vereint den Fruchtbarkeitsseggen, wirken das Leben der Vegetation, von dem das Leben der Tiere und Menschen abhängig ist.“ (Leop. von Schroeder: Die Vollendung des ariischen Mysteriums in Bayreuth 1911, S. 11). Man verehrt die Leben wirkenden Geister in besonderen Sonnen- und Lebensfesten. Das Mysterium bildet sich heraus als „das religiöse, kultliche, bezw. magisch kultliche, mnethische oder doch auf dem Mynthus beruhende Drama, das seinen Anfang nimmt mit den Tänzen irgendwie maskierter, bemalter oder durch bestimmte Attribute gekennzeichneten Menschenscharen, welche abgeschiedene Seelen, Dämonen oder

1. Cumont: Die Mysterien des Mithra 1911, S. 4, vgl.: Die orientalischen Religionen . . . 1910, S. 11 (beides deutsch von G. Gehrich).

2. Alter Orient IV, 1, S. 27; vgl. die Abbildung des Gottes von Izriz in Roschers Mnth. Lex. „Sandas“, S. 331. Der Gott Herakles-Sandan selbst wird auf den Münzen von Tarsos so dargestellt, mit einer Blume oder einem Kranz in der Hand (Catalogue f. o. S. 179; 178; 186; 213).

3. Plutarch de Iside 69.

4. Vgl. E. Meyer, Geschichte des Altertums I. Bd., 2. Aufl., S. 634 f.

Götter darstellen“. Der Tanz der Seelen und Fruchtbarkeitsdämonen ist der erste Ansatz dazu. Ihm schließt sich als weitere Entwicklungsphase die dramatische Darstellung „mythischer Vorgänge“ an: so des Todes und Wiederauflebens der Vegetationsdämonen (S. 49; 52 ff.). Die bekanntesten Gottheiten der großen Ariervölker tragen noch in späterer Zeit diesen ursprünglichen Zug an sich: in Indien Rudra-Civa, in Persien Mithra-Anahita, in Griechenland Dionysos-Demeter, in Italien Mars, in Germanien Balder u. s. w. In Tarjos wird sowohl der erhabene Gott, dessen Gaben an den anatolischen Landmann durch Abbildung von Weintraube und Ährenbündel angedeutet werden, als auch der jugendliche Gott, der mit der Blume in der Hand auftritt, als Vegetationsgott dargestellt. Daraus geht nun allerdings noch keinesfalls arischer Ursprung hervor. Denn der Gedanke der Vegetationsdämonen ist zu allgemein, als daß man ihn auf eine Rasse beschränken könnte. Viel eher läßt sich für event. arischen Ursprung das für Hierapolis und Tarjos, ja auch für Thrakien (S. 36 Anm. 8) bezeugte Scheiterhaufenfest anführen, das ja noch heute in manchen Gegenden als Oster-, Maitag- oder St. Johannes-Feuer fortbesteht (Mannhardt: Wald- und Feldkulte S. 259). Freilich muß man auf dem von den verschiedenartigsten Kulturen getränkten Boden Kleasiens mit solchen Endurteilen sehr vorsichtig sein. Die einzige Schwierigkeit, der wir bei einer Zurückleitung der Tarjischen Hauptgötter auf Vegetationsgötter begegnen, liegt in der Tatsache, daß wir dann im Kindheits- und Greisenalter des Heidentums den Göttern als Vegetationsdämonen begegnen, während in der dazwischen liegenden kraftvollen Entwicklung dieser Gedanke zwar nicht völlig verschwindet, aber doch, wenn ich so sagen darf, unter die Schwelle des Bewußtseins tritt. Doch man nimmt auch in diesem Fall den Kreislauf aller irdischen Dinge wahr, der immer wieder zum Anfang zurückführt, wenn auch nicht vollständig, sondern mehr in spiralförmiger Entwicklung. Der Grundgedanke bleibt der gleiche. Im Kindheitsalter der antiken Völker tritt jedoch mehr die Überzeugung von der lebenspendenden Kraft der Vegetationsdämonen entgegen, im Greisenalter mehr die Stumpfheit und Resignation, die sich des ewigen Kreislaufs der Dinge bescheidet und durch ihn zu der müden Erkenntnis gelangt, daß alles irdische Wesen doch zuletzt Rauch ist.

Der Schritt von der Anbetung der Vegetationsdämonen zur Anbetung des Mysteriengottes ist nicht groß. Die Muttergöttheit und ihre Beziehung zur Erde beweist es. Auch die Feiern von Tarjos und Hierapolis erscheinen wie eine Vorstufe zur Mysterienreligion.



Wir müssen sie daraufhin prüfen, da die Bedeutung des Gottes Sandan dadurch bestimmt sein könnte.

Das Gemeinsame der Feier von Tarjos (und Hierapolis) und der sich allmählich ausbildenden Mysterienreligion liegt in mancherlei Äußerlichkeiten begründet. Die Fackel, die in allen Mysterien eine Rolle spielt<sup>1</sup>, steht im Vordergrund, ja *πυρά* wird mit *λαμπάς* gleichgesetzt<sup>2</sup>. Die Kernphorie, d. h. „eine Prozession oder ein Tanz auf irgend einem abgegrenzten Platz im Kreise, bei der der *κέρχνος* wie das *λίκνον* auf dem Kopfe getragen wurde“<sup>3</sup>, gehört zu den uralten Formen des Mysteriums und findet sich auch beim Scheiterhaufenfest<sup>4</sup>, wenigstens in der Form der Prozession und des Tanzes wieder. Die Feier von Tarjos und Hierapolis muß ihrer ganzen Anlage nach am Abend oder in der Nacht stattgefunden haben, muß also eine *παννυχίς* entsprechend der Mysterienfeier sein.

Noch mehr leuchtet die innere Verwandtschaft ein. Das Scheiterhaufenfest von Tarjos muß in der augusteischen Epoche den Sinn vom Sterben des Heros und Auferstehen der Gottheit gehabt haben. Dion von Prusa, der genaue Kenner von Tarjos, der unbestritten noch als Zeuge der religiösen Anschauungen Kleinasiens im ersten nachchristlichen Jahrhundert gelten darf, deutet dies in den Worten an: *τὸν δὲ Ἡρακλέα πονοῦντα μὲν καὶ ἀγωνιζόμενον ἠλέουν, καὶ ἔφασαν αὐτὸν ἀνθρώπων ἀθλιώτατον· καὶ διὰ τοῦτο ἄθλους ἐκάλουν τοὺς πόνους αὐτοῦ καὶ τὰ ἔργα ὡς τὸν ἐπίπονον βίον ἄθλιον ὄντα· ἀποθανόντα δὲ πάντων μάλιστα τιμῶσι καὶ θεὸν νομίζουσι καὶ φασιν Ἡβῇ συνοικεῖν . . .*<sup>5</sup> oder *πέρας δέ, ἐπεὶ βραδύτερος ἐγένετο καὶ ἀσθενέστερος αὐτοῦ, φοβούμενος μὴ οὐ δύνηται ζῆν ὁμοίως, ἔπειτα οἶμαι νόσου τινὸς καταλαβούσης κάλλιστα ἀνθρώπων ἐθεράπευσεν αὐτόν, πυρὰν νήσας ἐν τῇ αὐτῇ ξύλων ὡς ξηροτάτων καὶ δείξας ὅτι οὐδὲν ἄξιον ἐφρόντιζε τοῦ πυρετοῦ*<sup>6</sup>.

Von demselben Dion von Prusa hören wir, wie sehr der Gedanke des Werdens und Vergehens alles Irdischen im Gesichtskreis der tarjischen Bevölkerung lag: *δοκεῖτέ μοι πολλάκις ἀκηκοέναι θείων ἀν-*

1. H. Heping: Attis, seine Mysterien und sein Kult 1903 S. 203 (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten).

2. Lufian, de dea Syria c. 49.

3. H. Heping f. o. S. 191.

4. Lufian, de dea Syria c. 49; vgl. Gruppe, Griech. Mythologie S. 893.

5. Dionis de Virtute § 28 S. 101.

6. Dionis de Virtute § 34 S. 102. Der Schluß erinnert lebhaft an die germanische Verachtung des Strohthodes.

θρώπων, οἱ πάντα εἰδέναι φασὶ καὶ περὶ πάντων ἐρεῖν ἢ διατέτακται καὶ τίνα ἔχει φύσιν, περὶ τε ἀνθρώπων καὶ δαιμόνων καὶ θεῶν, ἔτι δὲ γῆς καὶ οὐρανοῦ καὶ θαλάττης, καὶ περὶ ἡλίου καὶ σελήνης καὶ τῶν ἄλλων ἀστρῶν, καὶ περὶ τοῦ σύμπαντος κόσμου καὶ περὶ φθορᾶς καὶ γενέσεως καὶ μυσίων ἄλλων<sup>1</sup>.

Die oben erwähnte, wohl in der ganzen sonstigen Herakles=Sage singuläre Auffassung des alternden Herakles bot vielleicht am besten die Brücke zu seiner Auffassung als Vegetations=Gottheit. Das stützte unsere frühere Behauptung über den Termin der Feier zu Tarsos. Hier ging man aus von der φθορά und stellte in den Vordergrund das Sterben des Heros, in Hierapolis ging man — τοῦ εἵματος ἀρχομένου — aus von der γένεσις und stellte in den Vordergrund das Auferstehen des Gottes. Da Hierapolis zugleich Hauptstätte einer Attisgemeinde war, so liegt der Vergleich mit den Attismysterien von Rom, die zu Beginn des Frühlings (24. — 27. März) gefeiert wurden<sup>2</sup>, auf der Hand. Der Tod des Vegetationsgottes wird vorausgesetzt. Wir finden ihn deshalb so dargestellt, z. B. Attis auf dem Dresdener Denkmal<sup>3</sup>. Man begrüßte sein Bild<sup>4</sup>. In Tarsos verbrannte man es. Das ist zweifellos die ursprüngliche Form. In diesem Akt lag beides beschlossen<sup>5</sup>, das Sterben des Heros, das zugleich symbolisiert wurde durch die φθορά der Natur, die γένεσις, die symbolisiert wurde durch den Adler auf der Pyra, das Zeichen der Apotheose, der Erhöhung und Verjüngung<sup>6</sup>. Nur unter dem Bilde ewiger Jugend sind ja die Götter der Antike denkbar.

Das mystische Sterben des Heros und seine Erhöhung zum Gott ist aber für die Gläubigen von entscheidender Bedeutung. „Das Heil der Mysten hängt an der Rettung des Gottes“<sup>7</sup>.

θαροεῖτε μύσται τοῦ θεοῦ σεσωσμένου· ἔσται γὰρ ἡμῖν ἐκ πόνων σωτηρία<sup>8</sup>.

Wir sind damit bereits unmerkbar in die Formeln des Mysterien=

1. Tarsica prior § 4 S. 298.

2. H. Hepding f. o. S. 179. Seit Claudius waren sie in den staatlichen Festkalender aufgenommen worden.

3. Archäolog. Anzeiger 1889 S. 101.

4. H. Hepding f. o. S. 131; man vergleiche, was Plutarch, Alkibiades Kap. 18 über das Adonisfest sagt.

5. Baudissin, Adonis und Esmun S. 164: „Die Frucht stirbt, um neues Leben zu erzeugen (im Zusammenhange der Deutung als die Frucht).“

6. Vgl. Lufian: περὶ τῆς Περιγρίνου τελευτῆς c. 39: ἔλιπον γὰρ, βαίνω δ' ἐς Ὀλυμπον.

7. A. Dieterich, Eine Mithras=Liturgie (2. Aufl. von R. Wünsch 1910) S. 174.

8. Firmicus de err. pr. rel. XXII 1.

kultes geraten, der erst an anderer Stelle behandelt werden soll. Wir sehen also, wie sehr diese Ideen vorbereitet waren.

Es ist nicht klar ersichtlich, inwiefern der berührte Gedanke aus den Worten des Dion von Prusa hervorgeht: *τί δὲ οἶσθε εἰ . . ὁ ἀρχηγὸς ὑμῶν Ἡρακλῆς παραγένοιτο ἥτοι πυρᾶς οὐσης, ἣν πάντῃ καλὴν αὐτῷ ποιεῖτε, σφόδρα γε ἂν αὐτὸν ἡσθῆναι τοιαύτης ἀκούσαντα φωνῆς;*<sup>1</sup> Die Ausdrucksweise in diesem für uns so wichtigen Punkte ist leider sehr prägnant. Auch ist der Text grade hier etwas verderbt. Die geschäftige Errichtung eines Scheiterhaufens im Falle seines plötzlichen Erscheinens hat aber nur dann einen Sinn, wenn die Gläubigen ihr eigenes Heil an das des Gottes gebunden wissen.

Der Soter-Begriff bildete das Bindeglied dazu. Er ist in der damaligen griechisch-römischen Welt so allgemein, daß kaum Beweise nötig sind. Nur die Abgrenzung des Begriffs ist nicht so einfach. Deshalb muß doch mit einigen Worten auf ihn eingegangen werden, wenigstens soweit es Südost-Kleinasien betrifft. Wir finden ihn überwältigend oft im Herrschertum<sup>2</sup>. Eine Inschrift aus der Zeit des Tiberios bezeugt den Gedanken ausdrücklich für Kilikien<sup>3</sup>. Mag auch schließlich der Ausdruck so zur Höflichkeitsfloskel geworden und somit auf andere beliebige Sterbliche angewendet worden sein<sup>4</sup>, das Vorhandensein dieser Bezeichnung hat nur dann einen Sinn und Zweck, wenn hinter dem zur Formel herabgesunkenen Ausdruck eine tiefere Idee steht, wenn die Erlösungsidee als ein allgemeines Bedürfnis im Volksbewußtsein lebendig ist<sup>5</sup> und die Bezeichnung *σωτήρ* für die Gottheit in diesem Sinne die Voraussetzung dazu bildet<sup>6</sup>.

In der Tat werden denn auch Zeus, Dionysos, Apollon, die Göttermutter, Herakles u. a. in ihrer Eigenschaft als *σωτήρ* für die Herrscher zum Vorbild<sup>7</sup>. Die Inschriften reden direkt von *θεοὶ σωτήρες*<sup>8</sup>. Der

1. Tarsica prior § 47 S. 310. 2. Angaben bei Soltan: Die Geburtsgeschichte S. 33 ff. 3. Heberden und Wilhelm f. o. S. 84<sub>100</sub>.

4. Z. B. E. Peterfen und S. v. Luchan: Reisen in Syrien, Mithras und Kibyratis II S. 46<sub>34</sub>, wo der Ausdruck einem kaiserlichen Beamten beigelegt wird. Für Adana in Kilikien bezeugt bei Heberden und Wilhelm f. o. S. 9<sub>20</sub>.

5. Vgl. Dion von Prusa, de regno I § 55 S. 10: *καὶ μετὰ τοῦτο ἡδη προέλεγεν* (eine Weissagerin im Peloponnes), *ὅτι οὐ πολλὸς χρόνος ἔσσιτό μοι τῆς ἄλης καὶ τῆς ταλαιπωρίας οὔτε σοι, εἶπεν, οὔτε τοῖς ἄλλοις ἀνθρώποις.*

6. Vgl. Baudissin, Adonis und Esmon 1911 S. 526.

7. Gruppe f. o. S. 1506<sub>2</sub>. 8. W. Bendorff und G. Niemann: Reisen in Syrien und Karien 1884 S. 62<sub>49</sub>. Ebenso Graf Landoronski: Städte Pamphyliens und Pisidiens 1892 S. 198<sub>16</sub>.

göttliche σωτήρ mag dabei diesen Ehrentitel zunächst als Heilgott, so Asklepios<sup>1</sup> oder als Retter aus einer bestimmten leiblichen Not, so Apollon in Ambrakia<sup>2</sup> oder Poseidon erhalten haben<sup>3</sup>. Eine Vertiefung des Begriffs erfolgt bereits in der Beziehung des Asklepios als Soter auf die Unterwelt<sup>4</sup> oder des Zeus als Bürge der Errettung vom Leiden der Oberwelt<sup>5</sup>.

Von brennendstem Interesse muß für uns die Frage sein, ob die Soter-Anschauung in tieferem Sinne für den Herakles-Kult und zwar den zu Tarsos nachzuweisen ist.

Dion von Prusa meldet von Herakles, der zum Herrn über das gesamte Menschengeschlecht gemacht wurde und der Gewaltherrschaft ein Ende bereitete<sup>6</sup>: *διὰ τοῦτο τῆς γῆς καὶ τῶν ἀνθρώπων σωτήρα* <sup>7</sup> [*ἐφασαν*] *εἶναι οὐχ ὅτι τὰ θηρία αὐτοῖς ἀπήμυνεν· πόσον γὰρ ἂν τι καὶ βλάψει λέων ἢ σὺς ἄγριος; ἀλλ' ὅτι τοὺς ἀνημέρους καὶ πονηροὺς ἀνθρώπους ἐκόλαζε καὶ τῶν ὑπερηφάνων τυράννων κατέλνε καὶ ἀφῆρεϊτο τὴν ἐξουσίαν.* Das Interessante an dieser die Anschauung des 1. nachchristlichen Jahrhunderts wiedergebenden Stelle ist die negative Aussage: *οὐχ ὅτι τὰ θηρία αὐτοῖς ἀπήμυνεν.* Hier ist der alte Soter-Begriff für Herakles offenkundig aufgegeben. Natürlich darf er auch nicht nur buchstäblich auf die Beseitigung der Tyrannen angewandt werden. Eine andere Stelle des Dion deutet klar daraufhin, daß es des Herakles Aufgabe ist, die Erde mehr und mehr zu veredeln und ihrer Vollendung zuzuführen: *τυχὸν οὖν ὁ μῦθος ἀντίκειται λέγων τοὺς πολλοὺς μὲν εἴ ποὺ τις ἐπεχείρησε καθῆραι τὴν αὐτοῦ ψυχὴν ὥσπερ ἄβατον καὶ μεσὸν τινα θηρίων χαλεπῶν τόπον, ἐξελὼν δὴ καὶ ἀπολέσας τι τῶν ἐπιθυμῶν εἶδος ἐλπίσαντας ἀπηλλάχθαι καὶ διαπεφευγέναι, οὐκ ἰσχυρῶς αὐτὸ δράσαντας, ὀλίγον ὕστερον ὑπὸ τῶν λιπομένων ἐπιθυμῶν ἀπολέσθαι καὶ διαφθαρεῖναι. Ἡρακλέα δὲ τὸν Διὸς καὶ Ἀλκμήνης ἐπεξελθεῖν καὶ ἀποφῆναι καθαρὰν καὶ ἡμερον τὴν αὐτοῦ διάνοιαν. καὶ τοῦτο αὐτῷ [βούλεσθαι] δηλοῦν τῆς γῆς τὴν*

1. Gruppe f. o. S. 264<sub>12</sub>; 295<sub>10</sub>; 375<sub>8</sub>; 1455<sub>5</sub>; 1448; 1492<sub>2</sub>; 1551<sub>8</sub>.

2. S. 1238<sub>8</sub>.

3. S. 1157<sub>7</sub>; 1158<sub>5</sub>.

4. S. 932<sub>6</sub>.

5. *Ζεὺς σωτήρ* in Kilik. Denkmälern: Wilhelm und Heberden f. o. S. 33<sub>78</sub>; 34<sub>83</sub>—<sub>84</sub> (im ebenen Kilikien am Dschihân). Die erste Inschrift scheint älteren Datums zu sein. Der andere, in derselben Inschriftensammlung bezeugte (S. 15<sub>13</sub>) Beiname *ἄγριος* ist gewissermaßen die Voraussetzung für diesen Soter-Begriff.

6. De regno I § 84 S. 16.

7. Vgl. zum Ausdruck *σωτήρ τοῦ κόσμου* (Joh.=Ev. 4, 12; I Joh. 4, 14) die Ausführungen bei Deißmann, Licht vom Osten 3. Aufl. 1909 S. 276.



ἡμέρωσιν<sup>1</sup>. Obwohl uns nur fremde<sup>2</sup>, aber nicht tarsische Münzen von dem Ἡρακλῆς σωτήρ melden, darf doch in anbetracht der zitierten Dion-Stellen und alles dessen, was wir über Herakles-Sandan gesagt haben, für eine solche Hauptstätte des Herakles-Kultus wie Tarsos der Soter-Begriff vorausgesetzt werden. Ja vielleicht war in ihm die Verbindung des griechischen Herakles mit dem orientalischen Sandan am ehesten gegeben. Zu Beginn des 2. Jahrhunderts taucht Antinoos, der bekannte Günstling Hadrians als σωτήρ auf den Münzen von Tarsos auf<sup>3</sup>. Sollte Antinoos, der θεός auf Münzen von Nikopolis<sup>4</sup> in Epirus und σύνθρονος τῶν ἐν Αἰγύπτῳ θεῶν<sup>5</sup>, der ausdrücklich als jugendlicher Gott νέος θεός Ἐρμάων bezeichnet wird, mit dem Stadtgott ev. Stadtheros identifiziert worden sein? War Herakles für die Tarser in der Persönlichkeit des Antinoos auf Erden erschienen?

f. Wir müssen hier einen Augenblick inne halten. Der Vergleich mit den paulinischen Schriften liegt zu nahe, als daß er übergangen werden dürfte.

Die Christologie des Paulus gehört zu den schwierigsten Problemen des Neuen Testaments. Sie wurzelt im Boden des Judentums und läßt sich doch nicht restlos aus ihm erklären. Die Schwierigkeit erhöht sich dadurch, daß wir das Verhältnis der paulinischen Christologie zu der des jerusalemischen Urchristentums schwer abgrenzen können. Die als Hauptquelle dafür in Betracht kommende Apostelgeschichte hat nach Sprache und Auffassung ihre Heimat nicht in Judäa, sondern in Südost-Kleinasien, in Syrien. Sie steht deshalb der Sprache und Gedankenwelt des Paulus nahe. So erscheint es nicht geraten, die Christologie der Acta der des Paulus gegenüber zu stellen und daraus Schlüsse zu ziehen, sie muß ihr vielmehr an die Seite gestellt werden. Heranzuziehen sind in erster Linie zu einer Gegenüberstellung das Matthäus- und Marcus-Evangelium. Das Lucas-Evangelium gravitiert bereits zur Sprache und Anschauung des Paulus.

Mit dem Judentum hat Paulus die Anschauung gemeinsam, daß der Messias = Christus präexistent ist, daß er seiner geschichtlichen Erscheinung nach als Sohn Davids von rein menschlichem Ursprung ist, daß er der große Weltvollender wird. Er weicht von ihm in der Auffassung der Erhöhung ab. In der jüdischen Literatur tritt der Messias als ein

1. De regno V (Αἰβυκὸς μῦθος) 522–23 S. 82–83.

2. Head, Hist. num. S. 228 f.

3. Babelon, Rev. num. III x 1892, 121. pl. V, 1.

4. Paulus-Wissowa, Artikel „Antinoos“. 5. CIGr. 6007.

himmlisches Geisteswesen auch nach seiner Erhöhung auf, bei Paulus als ein göttliches Wesen. Der Charakter der Erhöhung ist ein anderer. Im Judentum ist der von Gott gesandte Messias vom Beginn seines irdischen Wirkens an eine nach Wesen und Machtsphäre völlig abgegrenzte Persönlichkeit, bei Paulus ist der Messias ein Mensch, der von Gott zum Sohne adoptiert wird, der also nach seiner Erhöhung selbst Gott ist. Um diese Folgerung kommt man bei genauer Betrachtung der Dinge nicht herum. Der Gegengrund ist nicht stichhaltig, daß die Bezeichnung Jesu als *θεός* bei Paulus vermieden wird<sup>1</sup>. Man legte in der jüdischen Diaspora den Hauptwert auf den Monotheismus. Mit der Auferstehung beginnt für Paulus der Akt der Erhöhung, mit dem Sitzen zur Rechten Gottes kommt er zur endgiltigen Auswirkung<sup>2</sup>. Nicht einzelne Stadien, sondern die Erhöhung als solche kennzeichnet Jesum als den Sohn Gottes. Aus diesem Grunde verzichtet auch Paulus in einem seiner bekanntesten Aussprüche<sup>3</sup> darauf, die Auferstehung, die doch nur ein Glied in der Kette ist, ausdrücklich zu nennen. Andererseits gebraucht er den Ausdruck der Auferstandene als *pars pro toto* im Sinne „der Erhöhte“. Die Erhöhung zum *σὺνθροόνος* Gottes ist allerdings auch im Judentum klar ausgesprochen<sup>4</sup>. Doch die Folgerungen werden nicht für die Gemeinde daraus gezogen. Der jüdische Messias bleibt bei allen *τιμὰὶ ἰσοθροῖ*, die Gott ihm zu teil werden läßt: Das Sitzen zur Rechten und das Gericht<sup>5</sup> doch nur Werkzeug, nur einer der Geister, über denen allen als alleiniges göttliches Wesen der „Herr der Geister“ steht. Es existiert kein Kultus dieses Messias. Diesen hat erst die urchristliche Gemeinde zu Jerusalem geschaffen. Während der Messias der Juden nur eine eschatologische Bedeutung hat, gewinnt der Christus der jerusalemitischen Gemeinde zugleich eine immanente Bedeutung für die Gläubigen. So wichtig seine Aufgabe am Ende der Tage ist, so sehr überwaltet er doch jetzt bereits das Leben des einzelnen. In bestimmten Jesus- Worten fand man den Anknüpfungspunkt dazu<sup>6</sup>. Es wird auch dadurch nichts geändert, daß man die Ursprünglichkeit dieser Jesus- Worte leugnet. Entstammen sie dem Ge-

1. Daß sie sich überhaupt nicht finde, läßt sich angesichts von Röm. 9, 5 nicht behaupten. Die Stelle aber für unecht zu erklären, ist doch nur ein Notbehelf. Darum läßt auch Lietzmann III, 1 S. 47 die Frage offen, vgl. Phil. 2, 6: *ἵσα θεῶ!*

2. Act. 2, 33; 3, 13. 21; 5, 31. 3. Phil. 2, 9 f.

4. Henoch 61, 8 (vgl. Ps. 110, 1); 62, 2. 5; 69, 27. 29.

5. Henoch 45, 3 u. 8. 6. Matth. 18, 20; 28, 20.

meindebewußtsein, so setzen sie ebenfalls bereits den Kultus des Christus in der Urgemeinde voraus. Wenn dieser Messias unsichtbar mit den Seinen wandelt, dann kommt von ihm Hilfe in jeder Lebenslage. Man darf ihn anrufen, zu ihm beten. Wenn Paulus diese Folgerung zieht<sup>1</sup>, so handelt er ganz im Geiste der synoptischen Evangelien.

Der Apostel faßt alles, was er von Christus zu sagen hat, in dem Namen *κύριος* zusammen. Woher hat er diese Bezeichnung entlehnt?

In den jüdischen Schriften, die man zu Pauli Zeit zum Zwecke der Erbauung las, fehlt sie für den Messias. Die messianischen Weissagungen der Septuaginta verwenden andere Ausdrücke für ihn. An einer einzigen Stelle<sup>2</sup> könnte er gefunden werden. Doch ist das Wort *κύριος* hier zunächst vom weltlichen Herrscher, von dem die ersten Verse zweifellos reden<sup>3</sup>, gebraucht. Dort, wo die Stelle im jüdischen Schrifttum als messianisch übernommen wird, taucht nicht der Name Herr, sondern der Auserwählte auf<sup>4</sup>. Besonders fällt ins Gewicht, daß der Messias in den apokryphischen und pseudepigraphischen Schriften des Alten Testaments nie mit *κύριος* bezeichnet wird. Er heißt der Sohn des Menschen<sup>5</sup>, der Sohn des Mannes<sup>6</sup>, jener Sohn des Menschen<sup>7</sup>, jener Weibesohn<sup>8</sup>, der Auserwählte<sup>9</sup> u. s. w. Besonders auffällig tritt die Scheidung zwischen Gott als dem Herrn schlechthin und seinem Messias, der bald König, bald der Gesalbte des Herrn (*Χριστός κυρίου*) genannt wird, in den Psalmen Salomos zu tage<sup>10</sup>. Die syrische Baruch-Apokalypse wendet den Namen der Messias<sup>11</sup> oder mein Knecht, der Messias<sup>12</sup> an. Das IV. Esra-Buch nennt den Messias den Sohn<sup>13</sup>, den Christus<sup>14</sup> oder gibt ihm beide Namen zugleich<sup>15</sup>. Selbst in christlich überarbeiteten Stücken spätjüdischer Schriften fehlt der Ausdruck Herr für den Messias<sup>16</sup>. Erst in den spätesten Teilen der Testamente der 12 Patriarchen, so im Testament des Benjamin, das aus dem 1. oder 2. christlichen Jahr-

1. Röm. 10, 12. 14; II Kor. 12, 8; I Kor. 1, 2; vgl. Act. 7, 58 f.

2. Ps. 110, 1.

3. Kaulek, Die heilige Schrift des AT. 1910, 3. Aufl. S. 216; ähnlich I Sam. 24, 7. 11.

4. Henoch 61, 8. Wenn Jesus Ps. 110, 1 den Messias mit *κύριος* zitiert, so tut er das eben nach dem Wortlaut der Septuaginta.

5. Henoch 46, 3. 6. Ebenda 62, 5; 71, 14. 7. 46, 2; 48, 2.

8. 46, 2 (Anm.). 9. 51, 3; 61, 8; 62, 1–2.

10. 17, 21, 26, 31, 32. 11. 29, 3; 30, 1; 39, 7; 40, 1; 72, 2.

12. 70, 9. 13. 14, 9. 14. 12, 32. 15. 7, 28.

16. Vgl. griechische Baruch-Apokalypse 4 (Kaulek, Apokryphen und Pseudepigraphen des AT. II, S. 451).

hundert in dieser Fassung stammt, wird der Ausdruck *κύριος* (Herr) direkt, aber selten für Jesus verwendet<sup>1</sup>. *Kyrios* im religiösen Sinn ist für den Juden im Zeitalter Jesu nur Gott, niemand sonst.

Hiermit stimmt auch die Tatsache überein, daß die jerusalemische Christengemeinde von Jesus als *κύριος* im religiösen Sinne noch selten zu reden scheint. Weder bei Matthäus noch bei Markus (vom unechten Schluß abgesehen) wird Jesus in der Erzählung mit *ὁ κύριος* eingeführt<sup>2</sup>. Die Evangelisten nennen ihn gewöhnlich (*ὁ*) *Ἰησοῦς*, die Jünger nur hier und da *ὁ κύριος* im Gespräch untereinander. Wo das Wort im Munde der Jünger gebraucht wird, trägt es den Charakter der Höflichkeit und Ehrfurcht, wie die so oft gebrauchte Anrede *κύριε* ergibt. Es steht auf gleicher Stufe mit *διδάσκαλος*<sup>3</sup>. Ein Vergleich der Parallelen von Matthäus 18 und Markus 4 ergibt das ganz klar.

Erst bei Lukas tritt *ὁ κύριος* in der Erzählung schärfer hervor<sup>4</sup>. Die Terminologie seines Evangeliums setzt sich gradlinig in der Apostelgeschichte fort. Hier ist der *Kyrios*-Name für Jesus ganz allgemein<sup>5</sup>. *ὁ κύριος*, *ὁ κύριος Ἰησοῦς* sind wiederkehrende Bezeichnungen, die uns verraten, daß die Kreise, in denen der Verfasser der Apostelgeschichte, zweifellos Lukas, verkehrte, gewöhnt waren Jesum so zu nennen und ihn unter diesem Namen in ihrem Kult zu verehren. Die Worte, die Lukas dem Petrus in den Mund legt: *ἀσφαλῶς οἶν γινώσκέτω πᾶς οἶκος Ἰσραήλ, ὅτι καὶ κύριον αὐτὸν καὶ Χριστὸν ἐποίησεν ὁ θεὸς . . .*<sup>6</sup> zeigen deutlich, wie weit sich die christliche Messias-Terminologie von der jüdischen entfernt hat<sup>7</sup>.

Die *Kyrios*-Bezeichnung bei Paulus ist die gleiche. Er wendet den Begriff rein religiös an und vertieft ihn noch. Neben *ὁ κύριος* findet sich bei ihm ähnlich wie *Χριστός* ohne Artikel — also als Eigenname — auch *Κύριος*. Die Formeln *ὁ κύριος ἡμῶν* oder *ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός* kommen erst in der Briefliteratur, also von Paulus ab, auf. Vom Standpunkte seiner Mystik aus erklärt sich der reiche Gebrauch der Formel *ἐν κυρίῳ* (ähnlich *ἐν Χριστῷ*). Sie findet

1. c. 6 (Kaußsch II S. 463).

2. S. Kattenbusch, Das apostolische Symbol II 1900 S. 597.

3. Mark. 4, 38; 9, 38; 10, 35; 13, 1; auch Matth. 8, 18 (gegen Kattenbusch [S. o. S. 598], der behauptet, daß die Anrede *διδάσκαλε* bei Matthäus nicht vorkomme).

4. 7, 13; 10, 1; 11, 39; 12, 42; 13, 15; 17, 5. 6; 18, 6; 19, 8; 22, 61.

5. 2, 36; 5, 9. 14; 8, 25; Kap. 9! u. s. w. 6. Act. 2, 36.

7. Vgl. namentlich Psalm. Sal. 17, 32: *Χριστὸς κυρίου!*



sich in allen paulinischen Briefen, am häufigsten im 1. Korinther-, Epheser- und Philipper-Brief. Es ist zu wenig, in dem paulinischen *κύριος* nur eine Würdebezeichnung zu suchen. Das ganze Wesen Jesu als Erhöhter liegt in ihm beschlossen. Seine Göttlichkeit findet in ihm besonderen Ausdruck, wie der gefangene Apostel seiner mazedonischen Gemeinde in tiefgründiger Begeisterung schreibt<sup>1</sup>.

Es erhebt sich die schwierige Frage: Hat Paulus diese tiefere religiöse Fassung des *κύριος* als ein Erbe dem jerusalemischen Urchristentum entnommen oder hat er anderweitig angeregt sich seinen Begriff „Herr“ selbst geschaffen? Nach Matthäus und Markus kann der religiöse Gebrauch des Wortes noch kein umfassender in der ersten Zeit der Christenheit gewesen sein. Anders stellt sich die Sache nach den lukanischen Schriften. Diese weisen aber, was den Verfasser wie den Sprachschatz anlangt, nach Syrien, sind also in dieser Hinsicht neben die paulinischen Briefe zu stellen.

Syrien aber war damals neben Thracien, Kleinasien und Ägypten die Hauptstätte der *Κυριος*-Bezeichnung auf religiösem Gebiet<sup>2</sup>. Im südöstlichen Kleinasien, also in Kilikien, Kappadokien und Syrien ist die Bezeichnung Herr für die tätige Gottheit uralt, wie die Ausdrücke בעל, ארר, und ברא andeuten.

Auch für Tarjos selbst ist die Götter-Bezeichnung Herr überliefert. Der בעל הרר findet sich oft auf den Münzen der Stadt<sup>3</sup>. Es ist nicht ausgeschlossen, daß der Name Herr für die Gottheit dieser Gegend bis in die Hittiterzeit zurückreicht<sup>4</sup>. Auf Denkmälern in der Umgebung von Tarjos taucht das Attribut *κύριος* öfter auf. So wird Apollon durch eine Inschrift aus Comana in Kappadokien als *κύριος* erwiesen<sup>5</sup>, Zeus durch eine Inschrift von Damascus<sup>6</sup>. Eine neuere an einen für uns unbekannten Gott gerichtete Inschrift<sup>7</sup> Syriens lautet: *κύριε, βοήθη τὸν δοῦλόν σου Βασι* . . .<sup>8</sup> Das Wort *κύριος* ist offenbar in ganz besonderem Sinne Kultbezeichnung für die Gottheit gewesen. Die Mithist mag diesen Begriff, der so dehnbar war und den Gläubigen nicht auf eine einseitige Formel festlegte, doppelt gern aufgegriffen haben.verband sich doch mit ihm der Sinn einer über allem Irdischen stehenden Macht, die so elementar ist, daß von ihr alles abgeleitet wird und daß

1. Phil. 2, 9–11. 2. Roscher, Myth. Lex., Kyria und Kyrios S. 1755.

3. Münzbelege auf S. 19 und 20. 4. Vgl. S. 30.

5. Ramjan, Journ. of philology 11, 1882 S. 146 Nr. 1.

6. C. I. Gr. 4513.

7. Vielleicht aus frühchristlicher Zeit.

8. Jahrbücher des öst. archäol. Instituts III. Beiblatt S. 11.

man ihr sich unbedingt beugen muß, weil man zu ihr in einem festen Abhängigkeitsverhältnis steht. Bei einem Mann mit so feinem Sprachgefühl wie Dion von Prusa tritt die spezifische Bedeutung des Wortes klar zu tage. Seinen Zuhörern gegenüber nennt er *hēlios* den *κύριος* des Feuers und *POSEIDON* den *κύριος* des Wassers<sup>1</sup>, während er z. B. bei der Erörterung des Verhältnisses des Sklaven zu seinem Herrn diesen immer mit *δεσπότης* bezeichnet, da dieses Wort mehr den Sinn des rechtlichen Besitzers hat<sup>2</sup>. Auch der den Menschen beherrschende Dämon wird der *κύριος* der Menschen genannt<sup>3</sup>.

Paulus konnte demnach das Wort *κύριος* auf Christus in so reichem Maße anwenden, weil der Ausdruck jedem Juden und Heiden Syriens von Jugend auf in seiner Weise vertraut und dabei doch in gewissem Sinne religiös neutral war. Aber auch eine andere Beobachtung kann außerdem noch der Beweggrund gewesen sein. In Syrien und den anderen oben genannten Ländern kam frühzeitig das Wort *κύριος* für die Herrscher, vor allem auch für die römischen Kaiser zur Verwendung<sup>4</sup>. Da dies in religiösem Sinn geschah, so mußte vom Christentum heftiger Protest erhoben werden. In Tarjos zeigen, allerdings erst in späterer Zeit, sogar die Münzen diese Benennung für die Kaiser<sup>5</sup>.

Es ist nicht klar, ob Paulus die Götter oder die als göttlich verehrten Kaiser meint, wenn er seinen Korinthern das entscheidende Wort zuruft: *καὶ γὰρ εἴπερ εἶσιν λεγόμενοι θεοὶ εἴτε ἐν οὐρανῷ εἴτε ἐπὶ γῆς ὡςπερ εἶσιν θεοὶ πολλοὶ καὶ κύριοι πολλοὶ, ἀλλ' ἡμῶν εἰς θεὸς ὁ πατὴρ . . . καὶ εἰς κύριος Ἰησοῦς Χριστός . . .*<sup>6</sup>. Einen Protest bedeutet seine Parallelisierung des *εἰς κύριος* mit den *πολλοὶ κύριοι* auf jeden Fall. Soviel sehen wir, daß er von dem heidnischen religiösen Gebrauch des Wortes *κύριος* energisch Kenntnis genommen hat.

Wie Paulus in der Anwendung des *Kyrios*-Namens zweifellos mit dem syrischen Sprachgebrauch zusammentrifft, so tritt auch sein sterbender und auferstehender Heiland in eine unleugbare Parallele zur Herakles-Sandan=Apotheose, wie wir sie im Anschluß an Abb. 3 entwickelt haben.

1. Corinthiaca § 11 S. 19.

2. de servitute et libertate a) § 9 S. 229; § 10 S. 229; b) § 5 S. 233; § 13 S. 236; § 21 S. 238; § 22 S. 238 u. ö.

3. Dion von Prusa, de genio § 1 S. 278.

4. Deißmann, Licht vom Osten 3. Aufl. 1909 S. 265 ff. Hier sind alle Einzelnachweise zu finden; vgl. Act. 25, 26.

5. Catalogue f. o. S. 229: *εἰς αἰῶνα τοὺς κυρίους* (unter Gallienus); vgl. auch die S. 1 Anm. 2 zitierte Inschrift. 6. I Kor. 8, 6 f.

Diese Parallele tritt noch schärfer hervor, wenn wir statt Auferstehung den allgemeinen Begriff Erhöhung einsetzen, der ja, wie wir oben der Philipper-Stelle entnehmen<sup>1</sup>, auch für Paulus der Oberbegriff ist. Dieser Glaube an die Erhöhung des Gottmenschen lebt in der Gedankenwelt der damaligen Völker Vorderasiens ganz allgemein<sup>2</sup>. Das Zusammenreffen der paulinischen und der tarsischen Anschauung in diesem Hauptpunkte des religiösen Glaubens ist jedenfalls auffällig, aber das Problem des Leidenden und erhöhten Messias ist so weit, daß im Rahmen dieser Darlegung nur auf die Tatsache verwiesen werden kann.

Sassen wir alles, was wir bis jetzt über die erhabene und die tätige Gottheit gesagt haben, zusammen, so erhalten wir für die 3 wichtigsten Epochen von Tarsos: a) die anatolische, b) die assyrisch-persische, c) die hellenistisch-römische, folgende Übersicht über die uns in erster Linie interessierenden Gottheiten:

Die erhabene Gottheit:

- a) Der unbekannte Obergott von Taznln Kaja,
- b) Baal Tarz,
- c) Zeus.

Die tätige Gottheit:

- a) Sandan=Teşçup,
- b) Sandan,
- c) Sandan=Heraßles.

Man sieht, es fehlt für die persische Epoche eine Sonderbezeichnung des tätigen Gottes. Das unmittelbare Interesse der Gläubigen an dieser Gottheit bewirkt die Beibehaltung des Namens in allen 3 Epochen und erst in der dritten gelingt es dem griechischen Einfluß ganz langsam, seine Gestalt wenigstens oberflächlich zu gräzifizieren.

5. Neben und auch an die Stelle von Sandan treten in der hellenistisch-römischen Epoche noch andere Verkörperungen des Prinzips der tätigen Gottheit, deren Mythen deshalb auch zum Teil mit denen des Sandan vermengt werden. Doch muß unbedingt daran festgehalten werden, daß Sandan-Heraßles, wie Dion von Prusa ausdrücklich berichtet<sup>3</sup>, unter all diesen Gottheiten in erster Linie steht.

1. Phil. 2, 5–11.

2. Joh. Weiß, Christus, die Anfänge des Dogmas (Religionsgeschichtliche Volksbücher 1909) S. 13 f.

3. Tarsica prior § 47 S. 310: ... ἐπειθ' ὁ ἀρχηγὸς ὑμῶν Ἡρακλῆς παραγένοιτο ... Interessant ist ein Vergleich dieser Stelle mit Act. 5, 31: τοῦ-

Unmittelbar mit Herakles zusammengestellt wird in Tarsus Apollon. Dion von Prusa redet von der *τρίαινα* dieses Gottes<sup>1</sup>. Der Dreizaß ist das Symbol der verschiedensten Gottheiten. Uralte ariische Gottheiten, auch der hittitische Wettergott Teshup wurde mit der Streitart in der einen Hand, mit dem Dreizaß in der anderen abgebildet<sup>2</sup>. Als Gott, der mit dem Dreizaß das Meer regiert, wird er in Tarsos namentlich Seegott, Retter zur See. Als solcher führt er den Beinamen *Δελφίνιος*. Wie in Sydien<sup>3</sup> und Phrygien<sup>4</sup> wurde er auch in Athen verehrt<sup>5</sup>. Die Münzen von Tarsos stellen ihn mit dem Zweig in der Hand<sup>6</sup> oder mit dem Zweig und Bogen<sup>7</sup> oder mit dem Bogen und einem nicht näher zu bestimmenden Objekt<sup>8</sup> oder auf dem Dreifuß ruhend<sup>9</sup> dar. Ob das sogenannte Grab des Sardanapal, das von Robert Koldewey<sup>10</sup> als ein Prachttempel der hellenistischen Epoche von Tarsos hingestellt wird, dem tarsischen Apollon geweiht war, wie K. Wernicke<sup>11</sup> annimmt, müßte durch die Ausgrabungen erst noch be-

τον ὁ θεὸς ἀρχηγὸν καὶ σωτῆρα ὕψωσεν. Diese Ausdrucksweise für Χριστός paßt ganz zu der des Dion und sachlich zu der des Paulus, bei dem der Terminus selbst nicht angewendet wird. Zweifelloß liegt in dem Worte ἀρχηγός für die tätige Gottheit eine in Südost-Kleinasien gebräuchliche Redeweise vor, die sich aber auch in Ägypten ganz ähnlich wiederfindet, Hebr. 2, 10: ἐπρεπερ γὰρ αὐτῷ . . . τὸν ἀρχηγὸν τῆς σωτηρίας αὐτῶν διὰ παθημάτων τελειῶσαι und 12, 2: ἀφοροῦντες εἰς τὸν τῆς πίστεως ἀρχηγὸν καὶ τελειωτὴν Ἰησοῦν . . .

1. Tarsica prior § 1 S. 291: . . . ἢ τινα ἔπαινον καθ' αὐτῶν ἀκούσεσθαι οἰόμενοι καὶ δημόσιον ὕμνον τῆς πόλεως, περὶ τε Περσέως καὶ Ἡρακλέους καὶ τοῦ Ἀπόλλωνος τῆς τριαινῆς.

2. Mejerischmidt Corp. inser. Hett. f. o. Tafel I Nr. 5 u. 6.

3. Beschreib. d. ant. Skulp. (Berl. Mus.) 1891, Nr. 681: Ἀνθέστησαν οἱ Ἀρτέμιωνος υἱοὶ τὸ καταχθὲν στηλλάριον ὑπὸ τοῦ βοῦς Ἀπόλλωνι Ταροῦ (Koloë).

4. Journ. hell. Stud. X 226 (Dionysopolis).

5. Corp. inser. Att. III 236: Τίτος Ματρίνιος Τίτου υἱὸς . . . . . ἰοδώρου τοῦ . . . . . υἱου Σωσθένου Ἀφηγουμένου (?) καὶ Ἀσκληπιάδου τῶν Ματρινίου οἱ συνπλέοντες ναῦται Ἀπόλλωνι Ταροῦ χάριστησων. Vgl. Gruppe f. o. S. 1258<sub>g</sub>.

6. Catalogue f. o. S. 200; 212; 223. 7. S. 203; 222.

8. S. 211.

9. S. 225.

10. Das sogenannte Grab des Sardanapal. Aus der Anomia S. 178 ff.

11. Paulh-Weissowa II. Apollon. Wäre dieser bis in die hellenistische Zeit zurückreichende Tempel wirklich der des Apollon, dann bezöge sich die Plutarch-Stelle auf ihn, die vom heiligen Schwerte des Apollon spricht, de defectu oraculorum c. 41 S. 526: Περὶ δὲ τοῦ Κύδνου καὶ τῆς ἱερᾶς τοῦ Ἀπόλλωνος ἐν Ταροῦ μαχαίρας, ᾧ φίλε Δημήτριε, σοῦ λέγοντος ἠκούομεν ὡς ὁ Κύδνος μᾶλλον ἐκκαθαίρει σίδηρον ἐκείνον οὔτε ὕδωρ ἄλλο τὴν μάχαιραν ἢ ἐκεῖνο . . . . . Babelon (Les rois de Syrie, d'Arménie et de Commagène p. CLVI f.) sieht in ihm den Tempel des Zeus Dolichenus.



wiesen werden. Bei den ungeheuren Dimensionen und der aufgewendeten Pracht des Tempels wäre eher an den ἀρχηγός Sandan zu denken.

Mit der Bezeichnung des Apollon Delphinios hängt eng zusammen die des Apollon als βοηθός und πατρῷος<sup>1</sup>. Beide Worte stehen als Attribute Apollons in Tarjos in engstem Zusammenhang. Auf den uralten Gott, der hier als Kolonialgott auftritt, kann man schon um seines Alters willen fest vertrauen. Er hat sich als Helfer stets bewährt und bewährt sich auch weiter.

Die vielumstrittene Gestalt des Apollon Ἰηκείος findet sich auch in Tarjos<sup>2</sup>. Er tritt als nackte Gestalt auf. Mit einer Hand greift er nach den Vorderbeinen, mit der andern nach den Ohren zweier Tiere, wohl Wölfen, die seitwärts von ihm liegen. Nach Ramsan sind die Tiere ursprünglich als Hunde anzusehen, denn Ἰηκόφρων<sup>3</sup> nennt die zwei Propheten Mopsus und Amphilochos die Hunde des Apollon<sup>4</sup>. Für Ramsan ist diese Darstellung des Apollon die der alten Ionier, diese aber wiederum identisch mit der Darstellung des Apollon mit dem Dreizaß. In der Tat geht die obige Apollon-Darstellung streifende Sage, daß Leto, durch Wölfe geleitet, an gewisser Stätte, so in Indien, die Zwillinge geboren hatte, auf Ionien und zwar Milet zurück<sup>5</sup>. Der Begriff des Apollon Ἰηκείος selbst aber scheint doch griechisch zu sein. Als Schutzherr der Herden und Vernichter der Wölfe (λύκοκτόνος) kommt er in ältester Zeit auf griechischem Boden vor. Interessant ist auf Tarjischen Münzen auch die Abbildung des Altars des Apollon Ἰηκείος mit der Gestalt des Perseus und der Stadtgöttheit davor<sup>6</sup>. Das Bild des Apollon steht auf einer hohen Säule. Die Stadtgöttin, die rechts vor der Säule steht, erhebt die offenen Hände zur Gottheit empor — gleichsam als Repräsentation des tarjischen Volkes, das durch zwei hinter dem Altar stehende Männer angedeutet ist, falls diese nicht Priester sein sollen. Das Opfertier, der Stier, liegt ruhig zu Füßen des Altars. Das Kultbild des Apollon Ἰηκείος wird auf anderen Münzen von Perseus in der ausgestreckten Rechten gehalten<sup>7</sup>. Die Münzen, die diesen Apollon darstellen, stammen frühestens aus der Zeit Trajans, vergl. Abb. 5.

Ursprung und Bedeutung des Apollon-Kultes in Tarjos aufzu-

1. Heberden und Wilhelm, Reisen in Kilikien S. 47, vgl. Gruppe f. o. 1233.

2. Catalogue f. o. S. 202; 203; 208; 224.

3. Ed. Holzinger Vers 439 ff.

4. Ramsan f. o. S. 151.

5. Gruppe f. o. 330.

6. Catalogue f. o. S. 215; 223.

7. Catalogue f. o. S. 185; 214; 215.

zeichnen ist bei den mangelnden Zeugnissen eine wohl unlösbare Aufgabe. Vielleicht lassen sich aber doch ein paar Anhaltspunkte gewinnen. Seine Attribute sind meist griechischer Art. Auch die Darstellung als Enkeios ist erst eingetragen. Die spezifische Bedeutung in Tarsos scheint mir die des Seegottes zu sein. Tritt er doch sogar in Fischegestalt auf<sup>1</sup>. Aber die *τολῆρα* des Gottes weist noch weiter zurück. Wir fanden sie auch bei dem hittitischen Gotte Teshup. Nach Gruppe<sup>2</sup> liegt Apollons ursprüngliche Bedeutung im Sturmeszauber: Er spielt die Flöte, das ist



Abb. 5.

ein sehr altes Motiv aus einer Zeit, wo die Religion mit der Zauberei noch im Bunde stand. Da Teshup auch Wettergott ist, so ist die Parallele gegeben. Doch ich möchte mir kein Urteil über die heikle Frage nach der Entstehung des Apollon-Kultus überhaupt anmaßen. Für mich handelt es sich nur um den tarsischen Apollon. In ihm scheint eine ältere einheimische Gottheit mit den übrigen hellenischen Apollon-Variationen verschmolzen worden zu sein. In Kolöe in Lydien erscheint der tarsische Apollon auf einer oben bereits erwähnten Weihe-Inscription mit der Doppelart ausgezeichnet und zwar so, daß nicht sein Bild,

---

1. Gruppe *s. o.* 1195<sub>1</sub>.

2. *S.* 1252 f.

sondern die Doppelart allein über der Inschrift angebracht ist. Damit aber wird ihre Beziehung zu ihm noch viel schärfer in den Vordergrund gerückt. Mit der Doppelart als Sonderattribut werden in nachhittitischer Zeit nur der Gott Sandan in Tarsos, der Zeus Dolichenus und der Gott Sozon in Südkleinasien dargestellt. Letzterer tritt als Reiter mit der Doppelart auf<sup>1</sup>. Nach Gruppe wird er mit Apollon identifiziert<sup>2</sup>. In den gleichen Zusammenhang führt voraussichtlich ein in Ägypten auftretender Typus, der einzigartig dasteht. Apollon sitzt auf einem verhüllten Dreifuß über einem Löwen, während doch sonst der Wolf sein heiliges Tier ist. Ja selbst dort, wo er in Tarsos als Enkeios abgebildet wird, tritt bisweilen wenigstens bei älteren Münztypen noch der Löwe auf den Münzen hinzu<sup>3</sup>. Doppelart und Löwe sind aber die Attribute Sandans. Bedenken wir ferner, daß sich eine tarsische Münze findet, auf deren Vorderseite der bärtige Herakles und auf deren Rückseite der Apollon Enkeios in der ausgestreckten Rechten des Perseus erscheint<sup>4</sup>, so gewinnen wir eine bequeme Übersicht über die Einzelbenennungen der altanatolischen jungen tätigen Gottheit: Apollon — Perseus — Herakles = Sandan. Es trifft also auch in diesem Falle die Beobachtung zu, daß griechischer Einfluß das eine gegebene orientalische göttliche Numen in viele Einzelnumina spaltet, die sich scheinbar nichts angehen und doch eine Wurzel haben.

Bemerkenswert für eine Untersuchung über den tarsischen Apollon ist zum Schluß der Mangel einer Identifizierung von Apollon und Helios und die Tatsache, daß auf den Münzen die Darstellung des Kampfes Apollons mit Typhon fehlt. Letzteres könnte zufällig sein. Denn Tarsos kommt als Entstehungsort des Typhon-Apollonkampfes in Betracht<sup>5</sup>. Nicht zu unterschätzen ist das fast gänzliche Fehlen des Helios auf den tarsischen Münzen. Wo er auftritt, stammen die Münzen aus späterer Zeit<sup>6</sup>. Auch die Attribute sind durchaus andere. Überhaupt ist der Helios-Kultus für Kilikien dürftig bezeugt gegenüber dem Herakles- und dem Apollon-Kultus. Wenn W. H. Roscher in Apollon ursprünglich die Bedeutung eines Licht- und Sonnengottes sieht<sup>7</sup>, so wird dies von

1. Reisen in Ägypten, Mithras und Kibyratis von E. Petersen und Fr. v. Luschan S. 154<sup>185</sup> (vgl. auch Collignon bull. de corr. hell. IV S. 291 f.).

2. S. 333 f. 3. Catalogue f. o. S. 185.

4. Catalogue f. o. 185.

5. Gruppe f. o. 1258.

6. Catalogue f. o. S. 226; 230.

7. Roscher, Myth. Lex., Artikel „Apollon“ S. 422.

K. Wernicke energisch bestritten<sup>1</sup>. Für Tarjos hat er diesen Sinn jedenfalls nicht, weder früher noch später.

6. Wie Sandan wird auch Perseus als Gründer von Tarjos genannt<sup>2</sup>. Eine in Argos gefundene Inschrift nennt ihn auch den Gründer von Aigai<sup>3</sup>. Angesichts der erwähnten religiösen Abhängigkeit Aigais von der μητρόπολις Tarjos<sup>4</sup> ist das verständlich. Zweifellos haben die argivischen Auswanderer die Perseus-Sage nach Kleinasien<sup>5</sup> und somit nach Kilikien und Tarjos getragen. Rhodos mag Mittelstation gewesen sein. Soviel auch an dem einzelnen Mythos noch dunkel sein mag, der griechische Perseus steht nicht umsonst mit dem griechischen Herakles in

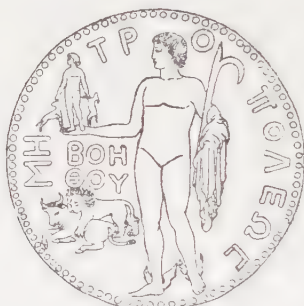


Abb. 6.

enger Verwandtschaft. Wie aber in Tarjos die Sandan- und Herakles-Gestalt neben einander standen, ohne eine innere Verbindung eingehen zu können, weil diese ihrem innersten Wesen nach ausgeschlossen war, wie also der tarsische Herakles im wesentlichen eine griechische Gestalt blieb, so gilt das Gleiche von Perseus. Mit Harpe, Hadeskappe, Flügel-schuhen, ev. Flügeln am Haupt<sup>6</sup> und Gorgoneion wird er auch in Tarjos

1. Paulus-Wissowa, Artikel „Apollon“. Für die Helios-Auffassung im 1. Jahrhundert nach Chr. sind besonders instruktiv Dions Worte de regno III § 73–82, S. 45–47. Helios wird hier zwar θεός genannt, aber als segnende Naturkraft gewertet.

2. Strabon V, 12 S. 673; Nonnus Panopolitanus Dionysiaca 18, 291–294.

3. Corr. hellén. 28, 1904, 422 Nr. 6.

4. Dion von Prusa, Tarsica altera § 47 S. 329.

5. Roscher, Myth. Lex. Artikel „Perseus“ S. 2021.

6. Den geflügelten Perseus setzt auch Dion für Tarjos voraus (Tarsica prior § 47 S. 310). Besonders hervorgehoben wird dieser Umstand durch die geflügelte Statue von Perseus, die Pythagoras, ein Bildhauer aus Rhegium schuf (Dion Korinthiaca § 10 S. 19).



dargestellt<sup>1</sup>. Auf seine Beziehungen zum Apollon Ἠφείος ist oben bereits aufmerksam gemacht worden<sup>2</sup>. Wie dieser trägt er die Beinamen βοηθός und πατροῦς<sup>3</sup>. Seine Darstellung, besonders auch der nackte Τηπος<sup>4</sup>, entspricht ganz dem griechischen Empfinden, vergl. Abb. 6.

Doch finden sich auch gewisse Abweichungen sowohl in der Kunst wie bei den zeitgenössischen Schriftstellern. Verschollene Perseus-Legenden müssen den Fisch als ein wichtiges Moment enthalten haben<sup>5</sup>. Tarfische Münzen mit dem Perseus-Bilde spielen darauf noch an. Auf einer der Münzen, die ihn das Kultbild des Apollon tragen läßt, trägt er außer der Harpe noch einen Fischkorb<sup>6</sup>. Anderwärts<sup>7</sup> tritt er mit einem bald bärtigen, bald bartlosen Fischer auf, der in der Rechten an einer Angelrute ihm einen stattlichen Fisch darbietet und an einem Stab über der linken Schulter den Fischkorb trägt. Imhoof-Blumer vermutet jedenfalls richtig, daß es sich bei der Darbietung des Fisches an Perseus um die Wiedergabe einer Lokalsage handelt, die wir noch nicht kennen. Beachtung verdient wohl auch das Alter dieser Münzen. Sie stammen aus späterer Zeit, die zuletzt angeführte aus der Gordians III. (238 – 242 n. Chr.). Das ist die Zeit der syrischen Mysterien auch für Tarjos, wie wir aus der Geschichte des Mithra-Kultus wissen<sup>8</sup>. In ihnen spielt der Tauben- und Fischkultus offenkundig eine große Rolle. Fisch und Taube sind als heilige Tiere aus dem Kultus der syrischen Göttin zu Hierapolis bekannt<sup>9</sup>. Jedenfalls darf ein Zusammenhang zwischen den Mysterien-Darstellungen und der uns nicht bekannten Lokalsage von Perseus und dem Fischer vorausgesetzt werden<sup>10</sup>.

1. Imhoof-Blumer, Journ. Hell. Stud. 18 S. 174 Nr. 40; Catalogue f. o. 195; 206; 210; 214.

2. Außer den oben angegebenen Stellen vgl. noch Imhoof-Blumer Journ. Hell. Stud. 18 Nr. 39; 41; 42; 44; 45; 46; 47.

3. Catalogue f. o. S. 185 u. a. 4. S. 214.

5. Gruppe f. o. 1344.

6. Imhoof-Blumer, Journ. Hell. Stud. 18 Nr. 43.

7. Ebenda Nr. 48–50; Catalogue f. o. S. 215; Ramjan f. o. S. 153 Figur 16.

8. Fr. Cumont: Die Mysterien des Mithra (Deutsch von G. Gehrich) 1911 S. 28 Fig. 1.

9. Eufian, de dea Syria c. 14: ἰχθύας χοῖμα ἱερὸν νομίζουσι . . . περιστερὴν δὲ μόνην οὐ σιτέονται, ἀλλὰ σφίον ἢδε ἱερή.

10. Die Darstellung des Perseus mit einem Thunfisch, der allerdings das Stadtwappen charakterisiert, befindet sich auf den Münzen von Rhizos, das die ältesten Perseusmünzen zeigt (Kuhnert bei Rejcher S. 2058). Der Fisch ist

Noch mehr weicht von der üblichen Anschauung eine meines Wissens bis jetzt fast unbeachtet gebliebene, auch von Kuhnert<sup>1</sup> nicht berücksichtigte Stelle aus der 2. Tarjischen Rede des Dion von Prusa ab: *φημι δὴ τοίνυν τοὺς ἐν τοιαύτῃ καταστάσει τυγχάνοντας, ὅποια δὴ τὰ νῦν ἐστὶ παρὰ πᾶσιν, οὕτω προσήκειν φρονεῖν, ὥς μήτε πάντα ἀνεξομένους καὶ παρέξοντας αὐτοὺς ἀπλῶς χρῆσθαι τοῖς ἐπὶ τῆς ἐξουσίας, ὅπως <ἄν> αὐτοὶ θέλωσι, καὶ εἰς ὁποῦν προΐωσιν ὕβρεως καὶ πλεονεξίας, μήτε ὥς ὅλως μηδὲν οἴσοντας διακείσθαι, μηδὲ προσδοκᾶν, ὅτι Μίνως τις ὑμῶν ἀφίξεται νῦν ἢ Περσεὺς ἐπιμελησόμενος*<sup>2</sup>. Perseus wird in diesen Worten als Richter und Sachwalter gedacht. Ist diese Anschauung schon an und für sich fremdartig, so wird sie es noch mehr durch die Zusammenstellung des Perseus mit Minos. Eine Rückbeziehung auf den kretischen Sagenkreis, in dem ebenfalls Minos und Perseus zusammengestellt werden<sup>3</sup>, scheint mir unerlässlich. Da aber Perseus dem Totenrichter Minos parallelisiert wird, ist es trotz der allgemeinen Ablehnung Kuhnerts<sup>4</sup> nicht zu gewagt auch in den etruskischen Kultuskreis, der nach den neueren archäologischen Forschungen mit dem kretisch-mykenischen, also ägäischen durchaus nicht zusammenfällt, hinüberzugreifen und dem Perseus den etruskischen Totendämon Pherju gegenüberzustellen<sup>5</sup>.

Trotz aller verschiedenen Einzelzüge an der Perseusgestalt hat dieser Gott zweifellos dem Herakles-Sandan in Tarjos sehr nahe gestanden. Darauf führt nicht nur seine ihn mit Herakles verbindende Genealogie, nicht nur seine Ähnlichkeit mit dem Gotte Sozon — auch Perseus wird sowohl als Reiter, der von der See her kommt<sup>6</sup>, als auch als Erretter gedacht<sup>7</sup> —, sondern vor allem auch seine enge Verbindung mit Apollon und Herakles-Sandan auf den tarjischen Münzen. Ja, wir haben solche, wo Herakles auf der Vorder- und Perseus mit Apollon auf der Rückseite abgebildet sind<sup>8</sup>. Somit ist auf die an und für sich griechische Perseus-

als Ornament auch auf heidnischen Sarkophagen Kilikiens nachweisbar: Heb. und Wilhelm f. o. S. 82.

1. Roscher, Myth. Lex. Artikel Perseus.

2. Tarsica altera § 38 S. 326.

3. Usener: Götternamen S. 41 f.

4. Roscher, Myth. Lex. Art. Perseus S. 2027.

5. Wie bei Homer (Od. 19, 178 f.), so ist auch bei Dion von Prusa Minos als eine dem Griechentum ursprünglich fremde Gestalt empfunden (de regno IV § 39 S. 62 f.).

6. Ramsan f. o. S. 153.

7. Kuhnert f. o. S. 2028 (Roscher, Myth. Lex.).

8. Catalogue f. o. S. 185.

gestalt in Tarsos doch ein starker Zug des arbeitenden Gottes übergegangen, der in den südöstlichen Städten Kleinasiens mit den verschiedensten Namen belegt wird. Auch hinter Perseus steht oft die Sandangestalt, selbstredend nicht prinzipiell, wie ja die Auseinanderhaltung des Perseus und des Herakles bei Dion von Prusa zur Genüge durchblicken läßt<sup>1</sup>.

7. Von den übrigen männlichen Gottheiten in Tarsos wissen wir sehr wenig.

Ein echt griechischer Gott ist Triptolemos. Er kam, wie die Sage meldet, nach Kilikien, um Io zu suchen<sup>2</sup>. Die Sage ist rhodisch-argivischen Ursprungs und geht in letzter Linie auf Eleusis zurück. Auf den Münzen von Tarsos wird er mehrmals auf einem von zwei Schlangen gezogenen Wagen mit der einen Hand säend, mit der andern den Sack mit dem Saatkorn haltend dargestellt<sup>3</sup>. Ob Triptolemos, dessen Gestalt schon sehr frühe in Kilikien, vielleicht schon von der Mitte des vierten vorchristlichen Jahrhunderts<sup>4</sup>, heimisch geworden ist, hier bloß als Heros der attischen Demetersage oder als Gott der dreifachen oder der dritten Pflügung auftaucht<sup>5</sup>, läßt sich nicht entscheiden, da die Bezeugung zu gering ist.

Mit besonderen, nur für Kilikien nachweisbaren Beinamen ist uns Dionysos<sup>6</sup> überliefert, bald als Ἀρχεβύακχος<sup>7</sup> bald als Καλλίκαρπος<sup>8</sup>. Die tarsischen Münzen zeigen ihn auf einem von Panthern gezogenen Zweigespann<sup>9</sup>. Seine kilikische Bezeichnung Καλλίκαρπος deutet mit ziemlicher Bestimmtheit auf den anatolischen Gott des Wein- und Ackerbaues, jedenfalls auf einen Vegetations- und Erntegott hin, wie ihn uns das Relief von Izmir zeigte. Die Gleichsetzung mit dem Götter-

1. Tarsica prior § 1 S. 297: . . . περί τε Περσέως καὶ Ἡρακλέως καὶ τοῦ Ἀπόλλωνος . . .

2. Strabon XV, 5, 12, 673, XVI, 2, 5, 750. Die Gründung von Tarsos wird wie mit Perseus, Apollon und Herakles-Sandach auch indirekt wenigstens mit Triptolemos in Beziehung gebracht: ἐνταῦθα δὲ τῶν σὺν αὐτῷ τινας Ἀργείων κτίσαι τὴν Ταρόον ἀπελθόντας παρ' αὐτοῦ . . .

3. Catalogue f. o. S. 195; 196; Head, Hist. Num. S. 618.

4. Babelon f. o. II, 2 Nr. 707. Vgl. Nr. 1414 und 1415.

5. Usener, Götternamen S. 141.

6. Catalogue f. o. S. 208; 220; 222.

7. Heberden und Wilhelm f. o. S. 104<sup>183</sup>.

8. Heberden und Wilhelm f. o. S. 12<sup>28</sup>. Auch Strabon bezeugt den Dionysos-Kultus für Kilikien XIV, 673.

9. Catalogue f. o. S. 204.

heros, dem alten Gotte des Stursegens, wie sie Jensen vornimmt<sup>1</sup>, ist demnach durchaus richtig. Die ihm zur Seite gestellte *Δημήτηρ καρποφόρος*, von der weiter unten zu reden ist, ist somit seine Gemahlin, die dann mit der Muttergöttheit Kleinasiens identisch wäre. Auch die Bezeugung durch verhältnismäßig späte tarsische Münzen ändert an dieser Auffassung des Dionysos nichts. Auf den Münzen des kilitischen Nagidos findet sich Dionysos schon vom 5. Jahrhundert vor Christus reichlich bezeugt<sup>2</sup>. Selt regelmäßig wird er dort mit Aphrodite zusammengestellt. Darauf führt uns für Tarsos selbst auch eine Plutarchstelle in der Vita Antonii<sup>3</sup>. Als Kleopatra auf ihrer Jacht den Rhodnos aufwärts gefahren ist und dem Antonius in Tarsos einen Besuch abstattet, verbreitet sich überall ein seltsames Wort unter der Menge: Aphrodite komme in festlichem Zuge zu Dionysos zum Heile von Asien! So politisch klar die Aussage ist, so sicher muß sie sich doch an den Volksglauben anschließen. Wir können nur vermuten. Sollte Dionysos die Obergöttheit Anatoliens und Aphrodite die alte Göttermutter sein, dann läge es nahe an eine Art *ιερός γάμος* zu denken und zwar in dem Sinne, in dem das besprochene Relief von *Ταζήη Καία* sie andeutet. Der Volksglaube, um den es sich hier handelt, ist ja sehr konservativ.

Auf Dionysos und Triptolemos kommen wir bei Besprechung der Mysterien zurück.

In Anbetracht der Nähe Syriens und der Verbindung Kleinasiens mit ihm fiel uns oben bereits die geringe Bezeugung des Helios auf. Wenn auch wohl angenommen werden darf, daß Helios in Tarsos als eine von Rhodos<sup>4</sup> entlehnte Gottheit bereits zur Zeit des Augustus heimisch war, so kann bis jetzt doch der Beweis für seine Existenz erst aus der Zeit der syrischen Kaiser erbracht werden<sup>5</sup>.

Hermes, der für Mallos außerordentlich zeitig überliefert ist<sup>6</sup>, kennen wir erst auf sehr späten tarsischen Münzen<sup>7</sup>. Die besprochene Szene von *Εστρα* bringt ihn Sandan nahe<sup>8</sup>. Da er in *Isaura* mit

1. Hittiter und Armenier 1898 S. 226.

2. Babelon f. o. II, 2 Nr. 1495 ff.

3. Vita Antonii c. 26: *Καί τις λόγος ἐχώρει διὰ πάντων, ὡς ἡ Ἀφροδίτη κομᾶζοι παρὰ τὸν Διόνυσον ἐπ' ἀγαθῶ τῆς Ἀσίας.*

4. Dion von Prusa, Rhodiaca § 11 S. 222; § 10 S. 222; § 86 S. 244.

5. Catalogue f. o. S. 227; 228.

6. Vgl. Babelon f. o. II, 2 Nr. 1410 auf einem Bilde mit Aphrodite.

7. Catalogue f. o. S. 221; 227.

8. Act. 14, 11–12.



Herafles<sup>1</sup> und in Sphedra mit Ares dargestellt wird<sup>2</sup>, da ferner Herafles sehr oft als Areskopf erscheint<sup>3</sup>, da außerdem Themision in Phrygien den Kult des Herafles, Apollon und Hermes als *σπηλαῖται* pflegte<sup>4</sup>, so treten auch hier überall die nahen Beziehungen dieser Götter untereinander und insonderheit die Beziehung des Hermes zu Herafles zu Tage. Seine Bedeutung lag in der Zeit der ersten Kaiser, als der Handel von Tarjos so aufblühte, im Handel. Daher wird er auch mit der Börse dargestellt<sup>5</sup>.

Überschauen wir alles, was wir über den männlichen Götterstaat von Tarjos gesagt haben, so gelangen wir zu folgendem Ergebnis: Die meisten genannten Gottheiten Apollon, Ares, Perseus, Trip- tolemos und Hermes tragen im augusteischen Zeitalter 3. T. mehr 3. T. weniger den Charakter der nationalen Gottheit Sandan an sich, die unter dem griechischen Namen Herafles der *ἀρχηγός* in Tarjos blieb. Diese Zurückführung vieler Gottheiten auf eine göttliche Persönlichkeit ist für dieses Zeitalter durchaus nicht eine moderne Hineintragung, sondern historisch gut bezeugt. Derselbe Dion von Prusa, der die Zustände von Tarjos so genau kennt, bezeugt in seiner Rhodiaca<sup>6</sup>: καίτοι τὸν μὲν Ἀπόλλω καὶ τὸν Ἥλιον καὶ τὸν Διόνυσον ἔνοιό φασιν εἶναι τὸν αὐτόν, καὶ ὑμεῖς οὕτω νομίζετε, πολλοὶ δὲ καὶ ἀπλῶς τοὺς θεοὺς πάντας εἰς μίαν τιὰ ἰσχὺν καὶ δύναμιν συνάγουσιν, ὥστε μηδὲν διαφέρειν τὸ τοῦτον ἢ ἐκεῖνον τιμᾶν. Die Anschauung von der Spaltungsfähigkeit des göttlichen Numens hat die Übernahme der πολλοὶ θεοὶ καὶ ἡμίθεοι καὶ ἥρωες der Griechen von seiten der Orientalen gerechtfertigt. Auch eine andre Stelle des Dion<sup>7</sup> ist lehrreich für unsern Zusammenhang und hat gewiß im Gesichtskreis der tarsischen Bürger gelegen: μέχοι μὲν οὖν ἔτυχε νεοκατάστατος ὢν ὁ βίος, τοὺς θεοὺς αὐτοὺς τε παραγίγνεσθαι καὶ πέμπειν ὥσπερ ἀρμυστὰς παρ' αὐτῶν [ἀρχοντας] τοὺς ἐπιμελησομένους, οἷον Ἡρακλέα τε καὶ Διόνυσον καὶ Περσέα καὶ τοὺς ἄλλους, οὓς ἀκούομεν θεῶν παῖδας, τοὺς δὲ ἐκγόνοὺς, γενέσθαι παρ' ἡμῖν . . . . Herafles, Dionysos und Perseus werden als zeitweilige Statthalter der Gottheit auf Erden genannt. Es sind verschiedene Personen, sie haben aber alle den gleichen Beruf. Auch hier sehen wir das Hin-

1. Catalogue f. o. S. 13, auch sonst in Kleinasien: Corp. inscr. Graec. 6819 (Pergamon) und 3087 (Teos). 2. Ebenda S. 159.

3. Ebenda S. 164–167. 4. Pausanias 10, 32, 4–5.

5. Mionnet III S. 66. 6. § 11 S. 222.

7. Charidemus § 27 S. 301.

streben zum Monotheismus. Daß Dionysos dem Herakles gleichgesetzt wird, darf uns trotz obiger Ausführungen nicht verwundern. Es ist nicht die anatolische, sondern die hellenische Gestalt, die hier sein Wesen bestimmt. Da beide Gottheiten dieselben Funktionen haben, konnten sie gleichgesetzt werden, obwohl der erstere seinem göttlichen Wesen nach — er war nicht *παῖς*, sondern *πατήρ* — sich von letzterem scheidet.

8. Die weiblichen Gottheiten von Tarsos sind uns noch unbekannter als die männlichen. Während wir uns bei diesen immerhin noch auf Schriftstellerausagen beziehen konnten, sind wir hier fast nur auf die Münzfunde angewiesen, wenn wir uns von jenen eine Vorstellung machen wollen. Nur Athena tritt bei Dion von Prusa hier und da neben die männlichen Gottheiten. Daraus darf nicht geschlossen werden, daß die Göttinnen in Kilikien, vor allem in Tarsos gefehrt hätten oder sehr zurückgetreten wären<sup>1</sup>. Wo der Polytheismus herrscht, ist ihre Existenz selbstverständlich. Die umliegenden Landschaften stellen sie ja in erster Linie, so Phrygien mit seinem *Kybele*, Kappadokien mit seinem *Ma*<sup>2</sup>, Syrien mit seinem *Dea Syria* und Kypros mit seinem Aphrodite-Kultus. Nur die insgesamt spärlichen Nachrichten erklären den Mangel in dieser Hinsicht.

a. Hera, die Landesgottheit von Argos, deren Lieblingsstätte bekanntlich Argos und Mykene waren, ist durch die dorische Siedlung nach Kilikien gebracht worden. Nur eine kilikische und zwar eine tarsische Münze aus der Zeit des Maximinus trägt ihr Bild<sup>3</sup>, vereint mit Paris, Aphrodite, Athena. Die Inschriften reden nur außerhalb von Tarsos von ihr, so das Denkmal des Eudemos von Seleukeia<sup>4</sup>, wo dem Zeus *ἐν Νεμέῃ* die Hera *Ἀργεῖα* zur Seite gestellt wird. In der Nähe von Nagidos fand man ihren Namen als Mitglied der kapitolinischen Trias (*διὰ βίον Ἰώος, Ἥρας, Ἀθηνᾶς*) auf einer Basis von weißem Kalkstein<sup>5</sup>. Ebenso liest man ihren Namen in gleicher Verbindung auf dem Fragment einer in Aigai gefundenen Basis<sup>6</sup>, die wir schon um ihrer

1. So urteilt Frazer, *Adonis, Attis, Osiris* 1906 S. 79. Die Münzen führen aber sehr oft einen Göttinentypus.

2. In einer kilikischen Inschrift von Nagidos genannt, *Heb. und Wilh. j. o. S. 157*<sub>264</sub>: *ἡ βουλή καὶ ὁ δῆμος ἐτείμησεν Ταριανὸν Μουσίου τὸν φιλόπατριον καὶ υἱὸν Ἀδρηλίας Λουτατίας Μᾶς τῆς ἐργελας διὰ βίον Ἰώος, Ἥρας, Ἀθηνᾶς.*

3. *Catalogue j. o. S. 205.*

4. Heberden und Wilhelm, *Reisen in Kilikien* S. 109.

5. Heberden und Wilhelm, *Reisen in Kilikien* S. 157<sub>264</sub>.

6. *Ebenda* S. 14<sub>39</sub>.

eigentümlichen Zusammenstellung der kapitolinischen Trias mit dem Kultus des *Θεὸς Σεβαστοῦς* erwähnt haben. Selbständig taucht diese Göttin nie auf. Von ihr darf man wohl vermuten, daß sie sich in Tarsos nie recht eingebürgert hat. Diese durch und durch griechische Gottheit scheint der Bevölkerung fremd geblieben zu sein. Es sind Orientalen und nicht Hellenen. Ihnen sprach vielmehr die Gestalt der *Ταροῖνη μήτις* zu<sup>1</sup>. In der auf einem beiderseits von Löwen umgebenen Thron oder auf einem Löwen selbst sitzenden Göttin haben wir aber nicht Hera, sondern die Kῆβηle oder, besser gesagt, die Gestalt der mütterlichen Gottheit vor uns, die wir seit den ältesten Zeiten von Westfrankreich bis Babylon wahrnehmen können<sup>2</sup>, die seit der Steinzeit und ältesten Bronzezeit erst in primitiver, später in vollendeter Plastik überall in gleicher Weise dargestellt wird<sup>3</sup>.

b. Am besten überliefert ist die Gestalt der Athena. Sie scheint unter den weiblichen Gottheiten von Tarsos obenan gestanden zu haben, wenn man von der *Ταροῖνη μήτις* bez. *Ἥρα* absieht. Dion von Prusa nennt sie unter den wichtigsten Götternamen neben Herakles, Perseus und Apollon<sup>4</sup>. Auf den ersten Blick hin erscheint sie traditionell griechisch. Geschmückt mit dem korinthischen<sup>5</sup>, bald auch mit dem athenischen<sup>6</sup> Helm, der ähnlich dem der *Ἀθηνᾶ Μάγαστος*<sup>7</sup> einen dreifachen Federbusch aufweist<sup>8</sup>, in der rechten die Lanze, mit dem Ellbogen des linken Arms auf den auf der Erde stehenden Schild gestützt, mit dem Ölbaum hinter sich<sup>9</sup>, mit der Eule in der Hand<sup>10</sup> — so sehen wir sie bald stehend bald auf einem Throne sitzend, während auf anderen kilitischen Münzen, besonders auf denen von Soloi<sup>11</sup> nur ihr Haupt abgebildet ist. Trotz allen griechischen Gewandes finden sich aber auch Züge, die uns fremd anmuten. Eine Münze von Mallos, allerdings späterer

1. Catalogue f. o. S. 230. Wohl auch die nicht benannte, auf einem Löwen sitzende Göttin S. 229 Nr. 328.

2. Hüfing, Die iran. Überl. u. das ar. System 1909 S. 40.

3. R. v. Lichtenberg, Einflüsse der ägäischen Kultur auf Ägypten und Palästina (Mitt. d. Vord. Ges.) 1911 S. 2f.

4. Tarsica prior § 45 S. 310.

5. Babelon: Monnaies Grecques et Romaines II, 2 Nr. 1374.

6. Nr. 1380.

7. Babelon f. o. II, 1 Nr. 1719. Vgl. Heberden und Wilhelm f. o. S. 9<sub>21</sub>.

8. II, 2 Nr. 736. 9. II, 2 Nr. 1374.

10. Catalogue f. o. S. 191; 192.

11. Babelon f. o. II, 2 Nr. 1416; 1424; 1425; überall die bekannte Helmdarstellung mit dem Greif; Nr. 1432; 1433; 1434.

Zeit, zeigt Athena und Amphilochos<sup>1</sup>. Amphilochos ist vor allem durch Strabon<sup>2</sup> für Kilikien gut bezeugt. Zu Mallos war ein *μαρτεῖον ἀγρευ-δέσμιον* des Amphilochos<sup>3</sup>. Doch wie nun Athena mit ihm zu verbinden ist, bleibt dunkel. Vielleicht liegt die Begründung darin, daß das Grab beider Propheten, des Mopsus wie Amphilochos bei Magarsa lag, wo ja ein besonderer Athenakult bestand<sup>4</sup>. Fremdartig ist auch ihre Zusammenstellung mit Nemesis und Tyche<sup>5</sup>. Auch die Helmdarstellung weicht, wie Ramsay betont, doch auffällig von der üblichen ab<sup>6</sup>.

Nicht bedeutungslos ist das Attribut der Weintraube auf gewissen tarjischen Athena-Münzen<sup>7</sup>. Wir fanden es auch beim Baal Tarj und dürfen hierin vielleicht eine Annäherung an den Begriff der Vegetationsgöttheit erblicken. Wie das Janusgesicht<sup>8</sup> in der Kunst sonst auf Athena Anwendung findet, vermag ich nicht nachzuprüfen. Einzigartig ist sicher die Darstellung der Athena mit der Quadriga<sup>9</sup>. Für die Nise ist sie geläufig. Man könnte aus dieser die der Athena erklären. Athenas und Nises Beziehungen sind älter als die spezifisch attische Kultur<sup>10</sup> und finden in hellenistischer und römischer Zeit besondere Verbreitung<sup>11</sup>. Eine Übertragung der Quadriga von Nise auf Athene wäre nicht ausgeschlossen. Solche Mischbildungen sind in römischer Zeit im Orient nichts Seltenes. Dagegen spricht freilich, daß es sich nicht um eine spezifisch tarjische Kunstdarstellung handelt, sondern daß die gleiche Übertragung der Quadriga auf Athena auch für Diokaisareia<sup>12</sup> und für Seleukeia<sup>13</sup> bezeugt ist. Zu bedenken ist auch die Zeit, aus der alle 3 Münzen stammen: die Zeit der syrischen Kaiser und des Mithra-Kultus. Nun war — von Nise einmal ganz abgesehen — die Quadriga als solche für die dorisch beeinflussten Kilikier durch Rhodos schon gegeben, wo Helios mit ihr auf einem Werke des Lykippos dargestellt wurde<sup>14</sup>. Die

1. Catalogue f. o. S. 102. 2. Strabo 14 S. 675.

3. Pausan. 1, 34, 2. 4. Auch auf Münzen: Babelon f. o. II, 1 Nr. 719.

5. Catalogue f. o. S. 204; 210.

6. Vgl. Fig. 5 bei Ramsay f. o. S. 130 mit Fig. 269<sup>b</sup> in der „Hellenischen Kultur“ von Baumgarten, Pohlandt, Wagner S. 317. Entweder ist die Helmdarstellung eine faum verständliche Verflachung der griechischen oder es steht ein anderer Gedanke dahinter.

7. Babelon II, 2 Nr. 723; 730.

8. Ebenda Nr. 1380. Auch für männliche Münztypen ist das Janusgesicht bezeugt Nr. 1390 (Kronos?). 9. Catalogue f. o. S. 204.

10. Gruppe f. o. S. 1066<sub>g</sub>.

11. Ebenda S. 1085<sub>o</sub>.

12. Catalogue f. o. S. 73.

13. Ebenda S. 133.

14. Dion von Prusa, Rhodiaca § 86 S. 244.



Darstellung des Caracalla mit der Quadriga in Tarsos<sup>1</sup>, die im Mithraismus wurzelte<sup>2</sup>, entsprach also der Tradition und fand um so eher Eingang. Wie kam aber Athena von der mithräischen Religion aus zur Quadriga? Mit Helios scheint sie übrigens in Rhodos in ziemlich enger Verbindung gestanden zu haben<sup>3</sup>. Von den Inschriften, die Athena gewöhnlich im Rahmen des kapitolinischen Trias erwähnen<sup>4</sup>, erinnert an die rhodische Trias: Zeus, Helios und Athena eine Inschrift aus dem rauhen Kilikien, die Zeus, Helios und Selene nennt, Athena aber noch hinzufügt<sup>5</sup>, freilich deutet der Wortlaut (Wiederholung der Präposition *εἰς*!) an, daß sie nicht zur Trias gehört.

Überschaut man den Gesamttypus der tarsischen Athena, so kommt man zu der Überzeugung, daß wir zur Zeit der augusteischen Epoche in dieser Göttin eine echt griechische Persönlichkeit haben, daß aber nach verschiedenen Anzeichen hinter ihr eine alte einheimische Göttin steht, und daß sie auch als griechische Göttin Neigung zeigte, den neu auftauchenden orientalischen Strömungen Konzessionen zu machen.

Welche einheimische Göttin stand hinter ihr? Gemäß der wichtigen Stellung Athenas und ihrer gemeinsamen Erwähnung mit Herakles, Perseus, Apollon (als einzige Göttin!) im Munde Dions von Prusa<sup>6</sup> dürfen wir sie vielleicht mit dem zuerstgenannten Gotte Herakles zusammenbringen. Da nun Herakles dem Sandan entspricht, so mußte Athena einer mit Sandan gepaarten Göttin entsprechen. Eine solche wird von dem Kirchenvater Basilius<sup>7</sup> vorausgesetzt: *ὁ δὲ τοῦ (Ἐρσέβιος) τοῖνον Ὑπερέχων τὸν πάνν ζῶντά τε ἄραν ἐφίλει καὶ περὶ πολλοῦ ἐποιεῖτο καὶ γὰρ ἐκ μιᾶς πόλεως ὄρμηγντο τῆς Δαμαλίδος τε καὶ Σάνδα τοῦ Ἡρακλέους τοῦ Ἀμφιπόωνος*. Wenn mit dieser Stadt der Damalis und des Sandan vielleicht auch nicht Tarsos gemeint ist, wie wir oben andeuteten, sondern ein Ort im Innern des rauhen Kilikiens, so ändert das doch nichts am Namen der Göttin Damalis, die

1. Catalogue f. o. S. 197.

2. Dion von Prusa erzählt uns in seiner Borysthenitica § 29–61 (S. 11–16) eingehend von der Quadriga des obersten mithräischen Gottes. Nur ist bei Dion um des Verständnisses seiner Zuhörer willen, alles, auch die Gottesnamen gräcisiert.

3. Dion von Prusa, Rhodiaca § 10 S. 222: *οὐχὶ ταὐτὸ ἱερεῖον ἅπασιν ἐν κύκλῳ τοῖς ἀγάλμασι προσάγοντας τῷ τοῦ Διὸς, τῷ Ἡλίῳ, τῷ τῆς Ἀθηνᾶς καὶ πανταχῇ κατασπείοντας πᾶσιν οἰεσθαι τεθυκέναι τοῖς θεοῖς οὐ ῥάδιον;*

4. Heberden und Wilhelm, Reisen in Kilikien S. 14<sub>89</sub>; 157<sub>284</sub>.

5. Ebenda S. 58<sub>189</sub>.

6. Tarsica prior § 45 S. 310.

7. Vita S. Theklae 2, 15 (Migne Ser. Graec. 85 S. 592).

uns hier — nur hier — genannt wird. Wir wissen von ihr also nur ihren Namen und ihre Paarung mit Sandan. Alle Erörterungen, die über sie und die Ableitung ihres Namens angestellt werden<sup>1</sup>, sind unbeweisbare Vermutungen. Vielleicht heißt ihr Name gar nicht Damalis, sondern Malis, vielleicht hat die Vorsilbe Da= eine ähnliche Entstehungsgeschichte wie Di bei Disandan, oder ist entstanden aus Ga (wie Demeter = Gemeter), sodaß wir den Hinweis auf eine chtonische ev. eine Vegetationsgottheit vor uns hätten — interessant ist es, daß dann auch ihre Identifizierung mit Athena paßt<sup>2</sup>, daß wir sie mit der Sklavin der Σαείτα = Omphale oder mit ihr selbst gleichstellen können und daß wir, da die weibliche Umgebung des Sandan in dieser Sage vielleicht schon auf den Skulpturen von Ταρῆη Kaja bei Boghazkioi angedeutet ist, wahrscheinlich in ihr eine primär oder sekundär hittitische Gottheit vermuten dürfen, deren Namen eventuell auch in dem Ortsnamen Mallos nachklingt. Denn daß man Ortsnamen nach hittitischen Gottheiten in Kilikien benannte (Tarsos: Tarḫu) haben wir eingangs zu beweisen gesucht.

c. Die mit der Tarsischen Athena verbundene Nemesis<sup>3</sup> gehört zu den zahlreichen Göttern des Schicksals. Mit der Nemesis vereint tritt neben dem ἀγαθὸς δαίμων die ἀγαθὴ τύχη<sup>4</sup> hervor.



Abb. 7.

In der Τυχε (Abb. 7) tritt, so alt sie ist, ein fremdes Element in die griechische Götterwelt ein. Es ist kein Zufall, daß sie mit Beginn der

1. Roscher: Myth. Lex. Sandas S. 320 und 321 Anm.

2. Hesychius: Μάλις Ἀθηναῖα.

3. Catalogue f. o. S. 204; 210.

4. Heberden und Wilhelm f. o. S. 137<sup>224</sup>; 138<sup>228</sup>; 152<sup>257</sup>; Τυχε allein:

christlichen Zeitrechnung überall, namentlich aber im Orient in den Vordergrund rückt. Es mag wohl richtig sein, daß die religionsfeindliche Philosophie die *Τηche* als den blindwaltenden Zufall der im Epos vertretenen Weltregierung entgegensetzte. Im Orient lernen wir sie in anderer Form kennen: als Allgöttin mit dem Füllhorn. Als solcher liegt ihr eine altorientalische Bedeutung zu Grunde<sup>1</sup>. Auch die *Τηche* Akräia von Sikyon wird mit Schale und Füllhorn dargestellt. Gruppe bestreitet, daß sie als Göttin des vom Wasser abhängigen Bodenertrages und des aus glücklicher Seefahrt hervorgehenden Handelsgewinnes vorgestellt wurde<sup>2</sup>. Dagegen sprechen aber die mehrfach auf Münzen von Tarjos<sup>3</sup> auftauchenden Attribute: Ruder und Füllhorn. Auch daß sie mit dem Flußgott Kηdnos zu ihren Füßen dargestellt wird<sup>4</sup>, deutet die gleiche Anschauung an, vgl. Abb. 7. Ihre Abbildung mit Perseus vor dem Altar des Apollon *Ἐφειος*<sup>5</sup> scheint mir daselbe zu sagen, da ja auch Perseus wie oben erwähnt<sup>6</sup>, eine ähnliche Tendenz zeigte. In Anbetracht der Rolle, die der Kηdnos samt seiner Kanalisierung damals für die Fruchtbarkeit der kilikischen Ebene spielte<sup>7</sup>, versteht man, daß *Τηche* zur Stadtgöttin wurde, wie sie es in Antiochia am Orontes und vielfach in Kappadokien war. Ihre üblichen Attribute sind außer den bereits genannten der Schleier<sup>8</sup>, die Mauerkrone (stehendes Attribut!), der Palmzweig<sup>9</sup>, der Adler<sup>10</sup>, die Löwentage<sup>11</sup>, die Sphinx<sup>12</sup>, Vordertage und Flügel einer Sphinx oder eines Greifen<sup>13</sup>.

Otto Puchstein meint, daß im hellenistischen Syrien der Kult der *Τηche* „vielleicht in Anlehnung an eine vorgriechische Gottheit“ sehr

1. Für *Ἥener* (Götternamen S. 339 f.) ist *Τύχη*-Fortuna eine verhältnismäßig junge Gottheit. Das darf nur für das Abendland und den Namen gelten. Richtig ist die Beobachtung *Ἥeners*, daß die *Τηche*-Gestalt den Monotheismus im damaligen Heidentum fördert.

2. Gruppe f. o. S. 1086<sub>3</sub>.

3. Catalogue f. o. S. 218; 224; 228 (außerdem noch für 18 andre kilikische Städte bezeugt).

4. Catalogue f. o. S. 181–190. Die Darstellung des Kηdnos ist die gleiche wie sie Dion von Prusa, de regno IV § 86 S. 69 für die Flußgötter allgemein gibt.

5. Catalogue f. o. S. 215; 223. 6. P. kommt von der See!

7. Dion von Prusa: Tarsica prior § 17 S. 302; § 28 S. 305; § 29 S. 305; Tarsica altera § 8 S. 318.

8. Catalogue f. o. S. 181 Nr. 114, Nr. 117; S. 182 Nr. 121 u. a.

9. S. 186 Nr. 144; S. 187 Nr. 148. 10. S. 182 Nr. 121, 124.

11. S. 182 Nr. 121. 12. S. 185 Nr. 139 13. S. 187 Nr. 148.

verbreitet war<sup>1</sup>. Ihre Inschriften in Kommagene reden von dem „allnährenden Vaterland“. Die auf der Ostterrasse des Nemrud=dagh gefundene Tyche wird mit dem Ährenkranz auf dem Haupte, dem Füllhorn im linken Arm, im rechten einen auf den Schoß fallenden Strauß von Ähren, Trauben, Granaten und einer birnenartigen Frucht darstellt (ähnlich, wenn auch nicht so griechisch ausgeprägt, auf der Westterrasse)<sup>2</sup>. Der Gesamteindruck ruft die Erinnerung an die kappadokische Anaitis, die persische Anahita wach. Sollte sie das Vorbild für die kilikische Tyche sein? Sollte es kein Zufall sein, daß als Gegenbild zu ihr auf der Kehrmedaille gerade in dem augusteischen Zeitalter der Gott Sandan<sup>3</sup> erscheint? Da es sich hier um den ältesten Typus der Tyche-Münzen handelt, so wäre es wohl auch möglich, in dieser Gottheit die ursprüngliche Damalis wiederzufinden, sodaß das Paar Sandan-Damalis dem Paar Mithras-Anahita entspräche. Dann wäre von obiger Deutung des Namens Damalis abzusehn und *δάμαλις* = *βοῦς* zu setzen<sup>4</sup>. Die antike Vorstellung von der Spaltungsfähigkeit des göttlichen Numens rechtfertigt durchaus die Doppelbeziehung auf Athena und Tyche.

d. Wie Demeter auf Kypros so kommt die Aphrodite in Kilikien seltener vor. Die nahe Heimat des Aphrodite-Kultus erklärt es, daß sie in Tarjos nicht die gleiche Bedeutung wie die Athene hatte. Vorhanden ist auch sie, doch nur ihr Kopf ist auf den tarjischen Münzen abgebildet „surmontée d'une haute stephané ornée d'une palmette“<sup>5</sup>. Auf der Kehrseite findet sich der Kopf des Herakles. Ein bestimmter Schluß kann daraus nicht gezogen werden, da beide Personen sich z. B. auch auf einer Münze von Nagidos<sup>6</sup> wiederfinden. Für Mallos ist die Vereinigung von Aphrodite und Hermes auf der Rückseite einer Münze bezeugt, während die Vorderseite Athena aufweist<sup>7</sup>. Eine Art Kolonie

1. Humann und Puchstein: Reisen in Kleinasien und Nordsyrien S. 336.

2. Puchstein f. o. S. 319; 295; 258.

3. Catalogue f. o. S. 175; 179; 180; 181; 183. Später erscheint die Tyche auf den Münzen fast durchgängig mit dem Gegenbilde entweder des Zeus oder des Herrschers, bez. der Herrscherin (S. 45; 33), bez. des römischen Senats als Frau (101) bez. der Stadt (29). In der Fülle der Münzen tritt die Vereinigung mit andern Gottheiten, so mit Artemis (41), Apollon (57), Hermes (66; 67; 235); Poseidon (67); Athena (232; 238); dem Flügelt Gott Pyramus (82; 83); den Dioskuren (151) auffallend zurück. Für Tarjos findet sich außer für Sandan keine solche Ausnahme.

4. Gruppe f. o. S. 747.

5. Babelon f. o. II, 2 Nr. 1378; 1379 (ohne Herakles), ebenso 1379<sup>bis</sup>; 600 und 739 zeigen das geschmückte Haupt der A. und gehören vielleicht auch Tarjos an.

6. Nr. 1529.

7. Nr. 1410. Aphroditkopf auch Nr. 567; 568; 569.



des Kyprischen Aphroditedienstes scheint Nagidos in Kilikien gewesen zu sein. Da Nagidos in der Nähe des Vorgebirges Anemurion lag, also dort, wo sich die Südküste von Kleinasien am meisten nach Kypros zu neigt, ist dieser Umstand auch nicht verwunderlich. Die Münzbilder der Aphrodite tragen hier den verschiedensten, aber durchweg den uns auch sonst bekannten Typus<sup>1</sup>. Auf einer Inschrift von Hieropolis-Kastabala erkennt man sie als Unterweltsgottheit neben Selene, Artemis, Hefate, Deo und Persephone<sup>2</sup>.

e. Auch die Darstellung der Artemis, für Tarfos gering bezeugt, im übrigen Kilikien häufiger, ist die übliche. Als Jägerin bald stehend bald laufend tritt sie mit Bogen, Pfeil und Köcher vor uns<sup>3</sup>. Bemerkenswert sind auf einer Münze zwei Hörner am Kopf<sup>4</sup>, eine Auffassung, die auch für Soloi-Pompeiopolis bezeugt ist<sup>5</sup>. Entweder soll damit ihre Beziehung zu den Vegetationsgottheiten oder ihr Charakter als Mondgöttin dargestellt werden. Doch scheint sie von Selene<sup>6</sup> unterschieden worden zu sein. Ihre Hypostasen, ev. verwandten Gottheiten werden in den kilikischen Inschriften ihr ebenbürtig an die Seite gestellt, so Selene, Hefate, Deo, Persephone und Kypris<sup>7</sup>. Als *Περασία* kam sie in Kastabala-Hieropolis vor<sup>8</sup>, wo sie ein Heiligtum angeblich mit dem taurischen Idol hatte. Strabon berichtet, daß ihre Priesterinnen mit bloßen Füßen über glühende Kohlen gingen<sup>9</sup>. Von einer *Ἀρτεμις Σαορηδορία* bei Seleukeia erzählt er ebenfalls<sup>10</sup>. Beziehungen zur tarfischen Artemis lassen sich in allen diesen Fällen nicht nachweisen.

f. Neben den 3 Grazien<sup>11</sup>, über deren göttlichen Charakter die

1. Nr. 599; 1495–1508; 1511–1518; 1520<sup>bis</sup>; 1521–1525; 1529–1529; Catalogue f. o. S. 205. Vielleicht wurde grade hier die Aphrodite Euploia verehrt, die wir in der Kaiserzeit, zusammengestellt mit Poseidon Asphaleios, in Aigai finden (Corp. inscr. Graec. 4443 vgl. Preller, Griech. Mythol. S. 347, 3).

2. Heberden und Wilhelm f. o. S. 26<sup>58</sup>.

3. Catalogue f. o. S. 212; 221; 223; 226; 229. Vgl. Mionnet III 650, 575; 651, 586; 654, 600. 4. Catalogue f. o. S. 227. 5. S. 156.

6. S. 212; 222; Selene mit Helios zusammengestellt bei Heberden und Wilhelm f. o. S. 58<sup>188</sup>; 59<sup>184</sup> (Thesauren des Zeus, Helios und der Selene bei Elaiussa-Sebaste).

7. Heberden und Wilhelm f. o. S. 26<sup>58</sup>. Die Beziehung der Aphrodite zur Unterwelt vgl. Köcher, Myth. Lex. Aphrodite S. 394.

8. Ebenda S. 27<sup>59</sup>.

9. Strabon XII S. 537.

10. XIV S. 676.

11. Catalogue f. o. S. 207; 209; üblicher Typus, Blumen oder Früchte haltend.

Meinung der Alten geteilt war<sup>1</sup>, ist auch Arethusa überliefert<sup>2</sup>, die Quellnymphe, die zahlreicher verehrt wurde als die Zeugnisse ahnen lassen.

g. Nicht für Tarsos bezeugt, aber ohne weiteres vorauszusetzen ist die in Mallos<sup>3</sup>, Adana<sup>4</sup>, aber auch sonst in Kilikien überlieferte Demeter, die in Aigai<sup>5</sup> als *Ἀγριότης Καρποφόρος*<sup>6</sup> dem obengenannten *Διώνσος Καλλικαρπος* zur Seite steht. In Hieropolis-Kastabala existierte sie unter dem Namen *Ἥη*<sup>7</sup> und war eine der fünf Unterwelt-Gottheiten<sup>8</sup>, von denen wir bereits gesprochen haben. Im rauhen Kilikien finden sich neben einer Inschrift mit ihrem Namen ihre Attribute abgebildet: Sackel Korb — Sackel Kranz<sup>9</sup>. Mit Sackel und Ährenbündel erscheint sie auch auf den Münzen von Mallos<sup>10</sup>. Trotz der allgemein geringen Bezeugung muß der Demeter- und Triptolemos-Kult in dem ebenen Kilikien und vor allem in Tarsos um der Fruchtbarkeit des Landes willen ziemlich verbreitet gewesen sein<sup>11</sup>, wenngleich sie hier durch den ursprünglichen Charakter der Gottheiten als Vegetationsgötter etwas zurückgedrängt wurde. Wir kommen auch auf sie bei der Besprechung des Mysterien-Kultes zurück.

h. Ebenso darf *Ἥγγεια* für Tarsos vorausgesetzt werden, nicht nur weil sie als sitzende *Ἥγγεια* für Aigai nachgewiesen werden kann<sup>12</sup>, sondern weil ihr Partner Asklepios, dessen Haupt ebenfalls Münzen von Aigai zeigen<sup>13</sup>, auch in Tarsos vorhanden ist<sup>14</sup>.

## B. Die Mysterien.

Ungleich dürftiger als die Angaben über die Volksreligion ist die Überlieferung über den Mysterien-Kultus in Tarsos zur beginnenden Kaiserzeit.

I. Über die Mithras-Mysterien lassen sich keinerlei bestimmte

1. Dion von Prusa, Rhodiaca § 37 S. 229: οὐκ ἔστιτε οὐ καὶ θεὰς νομίζουσιν οἱ πλεῖστοι τῶν ἀνθρώπων τὰς Χάριτας;

2. Catalogue f. o. S. 164. Babelon f. o. II, 1 Nr. 586, 587, 588—597 u. ö. 3. S. 99. 4. S. 15. 5. Heberden und Wilhelm f. o. 16<sub>44</sub>.

6. Corp. inscr. Gr. add. 2384f; 4082.

7. Heberden und Wilhelm f. o. S. 26<sub>58</sub>.

8. Ebenda 56<sub>128</sub>: ὁ παρὰ τοῦτό τι ποιήσας ἔστω ἀσεβὴς εἰς τὴν Δήμητρα καὶ τοὺς καταχθονίους θεοὺς. 9. Ebenda S. 56<sub>128</sub>.

10. Babelon f. o. II, 2 Nr. 1408; 1409.

11. Ebenda Ann. zu Nr. 1408.

12. Roscher, Myth. Lex. *Ἥγγεια* S. 2792.

13. Catalogue f. o. S. 23.

14. Heberden und Wilhelm f. o. S. 5.

Aussagen machen. Die Quellen versagen hier gänzlich. Ihr Charakter als *ἀπόρρητοι τελεταί*<sup>1</sup> erklärt zur Genüge das Schweigen der Überlieferung. Die Nähe Kappadokiens und das frühzeitige Vorhandensein des Mithrasdienstes in Kilikien, von dem wir im nächsten Kapitel ausführlich zu handeln haben, macht es höchstwahrscheinlich, daß man sie zu Pauli Zeit auch in Tarsos kannte.

II. Über das Bestehen hellenistischer Mysterien finden sich wenigstens Andeutungen. Wenn wir von der Landschaft Kilikien ausgehen, so findet sich in der Nähe von Seleukeia am Kalikadnos der Mysteriendienst des Dionysos inschriftlich bezeugt: *Διονύσω Ἀρχεβάκχω καὶ τοῖς μύσταις Ἀθηναῖος Χαρείνου ἐπὶ ἱερῶς τοῦ Ἀπολλωνίου*<sup>2</sup>. Die Inschrift steht an einem Kalksteinaltar und kann ins 1. oder 2. christliche Jahrhundert gesetzt werden. Auch das Vorkommen der *Ἀημίτηρ Καρποφόρος* und des *Διονύσος Καλλίκαρπος* spricht für diesen Kultus. Bei Besprechung der Volksreligion trat uns Dionysos bereits als eine in Kilikien längst heimische Gottheit entgegen. Es ist daher auch verständlich, daß sich der Mysterien-Kult in der Gestalt einer uralten, von den Griechen angeglichenen Gottheit dem Volksbewußtsein am besten empfiehlt.

Auch die in einem Epigramm erwähnten Unterweltgottheiten *Σελήνη, Ἄρτεμις, Ἑκάτη, Κύπρις* und *Ἀνώ*, die Mutter der *κούρη Περσεφόνη* sind Mysteriengottheiten<sup>3</sup>. Selene und Artemis gehören eng zusammen. Auch Artemis und Hekate sind oft identisch<sup>4</sup>. In Beziehung zur Unterwelt steht auch Aphrodite-Kypris, die in dieser Gegend in engsten Zusammenhang mit den Mysterien des Adonis gebracht wird, wie Lukian berichtet: *εἶδον δὲ καὶ ἐν Βύβλω μέγα ἱερὸν Ἀφροδίτης Βυβλῆς ἐν τῷ καὶ τὰ ὄργια ἐς Ἀδωνν ἐπιτελέουσιν . . . ἡ δὲ ἀγορὴ μούνοισι ξένοισι παρακέαται καὶ ὁ μισθὸς ἐς τὴν Ἀφροδίτην θυσίῃ γίγνεται*<sup>5</sup>.

Die Namen klingen zum Teil recht an den Mysterien-Kultus auf Rhodos an, in dessen Mittelpunkt Pluton, Kore, Hermes und Hekate Daduchos stand. Die dauernde Beziehung zwischen Rhodos und Kilikien beweist Dion von Prusa: *οὐ γὰρ ὁμοίων ἐκατὸν τριῶν ἢ καὶ πλείονων στόλον ἀποστεῖλαι καὶ πάλιν ἐβδομήκοντα καὶ τριάκοντα ἐτέρων, καὶ τοῦτον ἔσθ' ὅτε μὴ καταλύειν τριῶν ἢ τεττάρων ἐτῶν. οὐδὲ συνεχῶς*

1. Dion von Prusa: Borysthenitica § 39 S. 11.

2. Heberden und Wilhelm f. o. S. 104<sub>183</sub>.

3. Ebenda S. 26<sub>58</sub>.

4. Usener, Götternamen S. 163.

5. de dea Syria c. 6. Vgl. Gruppe f. o. S. 1358<sub>o</sub>.

τροήρεσι πλεῖν, οὐ μέχρι Κύπρου καὶ Κιλικίας, ἀλλ' ὅτε μὲν εἰς Αἰγυπτον, ὅτε δὲ εἰς τὸν Εὐξεινον, τὸ δὲ τελευταῖον ἐν αὐτῷ τῷ Ὠκεανῷ<sup>1</sup>.

Eine weitere Bestätigung dieses Mysterientreises ist das Auftreten des θεὸς καταιβάτης in den Inschriften und zwar in Verbindung mit Persephone<sup>2</sup>. Die Demeter Eleutho von Kreta wurde in Eleusis mit Zeus Kataibates<sup>3</sup> verehrt.

An die ganz allgemeine Bezeichnung der θεοὶ καταχθόνιοι braucht in diesem Zusammenhange nur erinnert zu werden. Inwieweit der hierher übertragene eleusinische Mysterien-Kult (auch Rhodos ist nur eine Mittelstation) sich mit orientalischen Ideen durchsetzt hat, ist nicht mehr zu sagen. Die Zeugnisse sind zu dürftig. Zweifellos sind der Attis- und Adonis-Kult und andere orientalische Kulte nicht ohne Einfluß geblieben. Das Vorkommen der Kyprios und Hekate, auch der Selene und Artemis in diesem Zusammenhange lassen ihn durchblicken.

Ist somit der hellenistische Mysterien-Kult für Kilikien im 1. nachchristlichen Jahrhundert nachweisbar, so werden auch die geringen Andeutungen über etwaige hellenistische Mysterien in Tarsos glaubwürdig.

Nur zufällig ist uns Demeter für Tarsos nicht bezeugt, wohl aber für Mallos, das ja auch religiös mit der μητρόπολις τῆς Κιλικίας eng verbunden war. Aus der reichlichen Bezeugung des Dionysos<sup>4</sup> können wir entnehmen, daß auch sie an dieser Stelle eine Rolle gespielt hat.

Auch die in Eleusis uralte Gestalt des Triptolemos ist in Tarsos vorhanden. Der Geograph Strabon berichtet es für das augusteische Zeitalter<sup>5</sup>, die Münzfunde für die spätere Zeit<sup>6</sup>. Triptolemos kommt auf seinen Wanderungen nach Kilikien, um seine Großmutter Io zu suchen. Die Sage ist, wie bereits erwähnt, rhodisch-argivischen Ur-

1. Rhodiaca § 103 S. 249.

2. Heberden und Wilhelm f. o. S. 38<sub>94</sub>, Zeile 5: Θεοῦ Καταιβάτου καὶ Περσεφόνης.

3. Zeus Kataibates genoß in Tarent besondere Verehrung (Athenaeus, ed. Kaibel XII. 522f.).

4. Catalogue f. o. S. 208; 220; 222; 224; 229; 200; 205. Wenn auch diese Münzen erst aus der Zeit von Caracalla bis Gallienus stammen, so ist doch durch die oben besprochene Inschrift des Kalksteinaltars aus dem 2. ev. 1. Jahrh. der Dionysos-Mysterien-Kult in Kilikien für viel frühere Zeit gesichert.

5. Strabon XV, 5, 12, 673; XVI, 2, 5, 750.

6. Catalogue f. o. S. 195; 196; Head Hist. num. S. 618.



sprungs, weist aber auf Eleusis zurück<sup>1</sup>. Der Schlangenwagen ist wie anderwärts<sup>2</sup> auch in Tarjos sein Attribut. Die Schlange ist aber in den orientalischen Mysterien das Symbol der Gottheit. Sie kennzeichnet das Mysterium als Hochzeit<sup>3</sup>.

So liegt für Tarjos die Wahrscheinlichkeit, für Kilikien der Beweis vor, daß gewisse den Eleusinien verwandte Mysterien in der frühen Kaiserzeit vorhanden waren. Ein genauer Termin ist nicht anzugeben. Doch darf man mit Bestimmtheit auf das erste nachchristliche Jahrhundert, also die Zeit des Paulus herabgehen. Dazu nötigen meines Erachtens die Reden des Dion von Prusa. Sie legen die Annahme nahe, daß sich der Mysterien-Kult in ganz Vorderasien, spez. Kleinasien im Volksbewußtsein des ersten christlichen Jahrhunderts eingebürgert hat. Ich greife einige Stellen heraus: *ὅσπερ γὰρ ἐν τοῖς μυστηρίοις ὁ ἱεροφάντης οὐχ ἅπαξ προαγορεύει τοῖς μνουμένοις ἕκαστον ὧν χρή, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ τοὺς ὑπὲρ τῶν συμφερόντων λόγους ὥσπερ τινὰ πρόρρησιν ἱερὰν λυσίτελεῖ πολλάκις, μᾶλλον δὲ ἀεὶ λέγεσθαι*<sup>4</sup>. Besonders auffällig ist Dions Redevergleich mit den Mysterien in seiner Vaterstadt: *κινδυνεύει γὰρ οὖν δὴ τὸ ποιητικὸν γένος οὐ πᾶν ἄστοχον εἶναι τῶν ἱερῶν λόγων οὐδὲ ἀπὸ στόχου φθέγγεσθαι τὰ τοιαῦτα πολλάκις, οὐ μέντοι οὐδὲ μεμνησθαι καθαρῶς κατὰ θεσμόν καὶ νόμον τῶν μνουμένων οὐδὲ εἰδέναι τοῦ ξύμπαντος περὶ τῆς ἀληθείας σαφὲς οὐδέν, ὥς ἔπος εἰπεῖν· ἀτεχνῶς δὲ ὅμοιον εἶναι τοῖς ἔξω περὶ θύρας ὑπηρέταις τῶν τελετῶν, πρόθυρα κοσμοῦσι καὶ βωμοὺς τοὺς ἐν τῷ φανερώ καὶ τὰ ἄλλα τὰ τοιαῦτα παρασκευάζουσιν, οὐδέ ποτ' ἔνδον παριοῦσιν. ὅθεν δὴ καὶ θεράποντας Μουσῶν αὐτοὺς ὀνομάζουσιν, οὐ μύστας οὐδὲ ἄλλο σεμνὸν ὄνομα*<sup>5</sup>. Vor allem aber verweise ich auf die in der gleichen Rede<sup>6</sup> so eingehend öffentlich behandelten *ἀπόρρητοι τελεταὶ* der Magier<sup>7</sup>.

1. Gruppe f. o. S. 1173<sub>5</sub>. 2. Ebenda S. 544<sub>6</sub>; 807<sub>2</sub>.

3. Ebenda S. 163: Im Demeter-Kult zu Parion kam die Mysterien-Schlange *παρεία* vor. Sie wurde als Inkarnation der Gottheit betrachtet und mit ihr die mysteriöse Hochzeit vollzogen. Vgl. ebenda S. 871.

4. de avaritia § 5 S. 245. 5. Borysthénitica § 33 S. 10. Vgl. auch ad Nicomedienses § 38 S. 40. 6. § 39 ff.

7. H. Binder (Dio Chrysostomus und Posidonius) sagt S. 31 f.: „Vergleiche mit den Mysterien und Hinweise auf dieselben sind überaus häufig, nicht nur in der frühchristlichen, sondern auch in heidnisch philosophischer Literatur“. Wenn er dafür auch Pythagoras und Platon als Vorgänger hinstellt, so liegt der Fall für den Asiaten Dion noch etwas anders. Er redet von den Mysterien nicht nur in abgebrauchten Floskeln, sondern aus eigener Kenntnis,

Vom Gesichtspunkt der Chronologie aus kann man den Satz, daß schon im ersten nachchristlichen Jahrhundert die festen Ansätze zu den Mysterien-Religionen vorhanden waren, nicht widerlegen.

Zweifellos werden diese Ansätze in demselben Tempo entwickelt, als die Sonderkulte aufhören und in einander übergehen. Auch das meldet uns Dion von Prusa für die gleiche Zeit: *καίτοι τὸν μὲν Ἀπόλλω καὶ τὸν Ἥλιον καὶ τὸν Διόνυσον ἐνίοι φασιν εἶναι τὸν αὐτόν, καὶ ὑμεῖς οὕτω νομίζετε, πολλοὶ δὲ καὶ ἀπλῶς τοὺς θεοὺς πάντας εἰς μίαν τινὰ ἰσχὺν καὶ δύναμιν συνάγουσιν, ὥστε μηδὲν διαφέρειν τὸ τοῦτον ἢ ἐκεῖνον τιμᾶν<sup>1</sup>*. Dion redet hier zum rhodischen Volke. Mithin kann nicht eine einzelne Philosophenmeinung betont sein. Wir haben vielmehr hier einmal eine greifbare Stelle des so oft austauschenden und in seiner Wesenheit oft so schwer analysierbaren Synkretismus. Dions Ausdrucksweise liegt in der gleichen Linie. Ich denke an die lehrreiche Stelle: *Τὰ μὲν καθ' ἡμᾶς οὕτω γέγονεν ὥς ἔδοξε τῷ θεῷ, χορὴ δὲ μηδὲν τῶν ἐπ' ἐκείνου γιγνομένων χαλεπὸν ἡγεῖσθαι μηδὲ δυσχερῶς φέρειν, ὥς παραινοῦσιν ἄλλοι τε σοφοὶ καὶ οὐχ ἥκιστα Ὅμηρος, λέγων μηδαμῇ ἀπόβλητα εἶναι ἀνθρώποις τὰ θεῶν δῶρα, καλῶς ὀνομάζων δῶρα τὰ ἔργα τῶν θεῶν, ὥς ἅπαντα ἀγαθὰ ὄντα καὶ ἐπ' ἀγαθῶ γιγνόμενα<sup>2</sup>*. Wo Dion von der homerischen Welt spricht, setzt er den Plural *θεοί*, wo er von der Gottheit schlechthin redet, *θεός*.

III. Die Mysterik hat das ihre dazu beigetragen, die Sonderkulte einander außerordentlich zu nähern. Ihr liegt ja nichts an den Namen und äußeren Mythen. Sie will in die Sphäre der Gottheit erheben, ohne über sie vorher zu spekulieren. Die Mysterik ist in dieser Zeit orientalisches Eigengut. Syrien ist die Heimstätte. Der Syrer Poseidonios stellt sie in den Mittelpunkt des damaligen Lebenssystems, des Stoicismus<sup>3</sup>. Auch Paulus hat sie aus dem Gebiet seiner Heimat als Erbteil empfangen. Nicht von der Stoa, sondern wie diese hat er sie aus dem Orient aufgenommen. Es wird uns erzählt, daß die tarfischen Philosophen vor allem Naturphilosophen waren, so Athénodoros, der Sohn des Sandon<sup>4</sup>. Naturphilosophie und Mysterik greifen in einander über. In den folgenden Ausführungen wird ein besonderes

wie dies Binder für die Mithras-Mysterien ausdrücklich als gesicherte Tatsache gelten läßt.

1. Rhodiaca § 11 S. 222. 2. Charidemus § 8 S. 297.

3. A. Schmefel, Die Philosophie der mittleren Stoa 1892, S. 400 ff.

4. Strabo I, 6, 55, 173; Euseb. Arm. Chron. 197, 1.

Interesse der tarjischen Bevölkerung für naturphilosophische, mystische Fragen näher besprochen.

Die Formen der Mystik Pauli passen durchaus in den Rahmen der syrisch-hellenistischen Mystik. Zu II Kor. 12, 2 ff. lassen sich auffallende Parallelen zwischen Philon-Poseidonius und Paulus nachweisen<sup>1</sup>. Inhaltlich ist sie gewiß Christus-Mystik. Das liegt im Charakter der paulinischen Religion begründet. Man darf aber diese Christus-Mystik der allgemeinen Gottes-Mystik nicht diametral gegenüberstellen. Das widerlegt sich schon dadurch, daß Christus unbedingt mit in die göttliche Sphäre gehört. Der dritte Himmel, der das höchste Geheimnis birgt, ist die Wohnung Gottes. Pauli Mystik ist in gleichem Sinne Gottes- und Christus-Mystik.

IV. Damit hängt ein naturhafter Zug zusammen, der in allen paulinischen Briefen dem unbefangenen Leser sich darbietet. Er kann nicht aus dem Judentum stammen, da dieses ihn im wesentlichen nur in der Lehre der Besessenheit bewahrte, aber ihn nicht auf die Beziehung Gottes zum Gläubigen übertrug. Nach Paulus lebt Christus in den Gläubigen<sup>2</sup>, er gewinnt in ihnen Gestalt<sup>3</sup>, die Christen sind Geistbegabte<sup>4</sup>, Gott ist in ihnen wirksam<sup>5</sup>, der Apostel ist von Jesus Christus ergriffen<sup>6</sup>, seine Predigt beruht im Beweis des Geistes und der Kraft<sup>7</sup>. Gott offenbart den Seinen alles durch den Geist<sup>8</sup>. Sein Reich besteht in Kraft<sup>9</sup>, die Gnade Gottes ist mit Paulus<sup>10</sup> — das sind alles Vorstellungen, die so real als möglich gefaßt werden müssen und die in dieser Fülle — es wären noch massenhafte Aussagen beizufügen — dem Judentum nicht angeglichen werden können. Dem palästinensischen Judentum zu Jesu Zeit fehlt der mystische Zug nicht völlig, zumal ihn das Diaspora-Judentum wach erhielt. Aber die Mystik beschränkt sich auf die Eschatologie. Ihr fehlt die Eigenverbindung mit dem Individuum. Sie rückt bei Paulus an erste Stelle. Seine Mystik erschöpft sich keineswegs in der Eschatologie. Sie ist ihm die geheimnisvolle Quelle, aus der er für seinen Erdenwandel unvergängliche Kraft schöpft. Die Ableitung der paulinischen Frömmigkeit aus dem Ereignis vor Damascus mag einseitig genannt werden. So viel aber ist sicher: Die ekstatische Frömmigkeit des Apostels bleibt

1. Vgl. meinen Artikel „Zum Weltbild des Paulus“, *Memnon*. V 1911 S. 200.      2. Gal. 2, 20.      3. Gal. 4, 19.      4. Gal. 6, 1.  
 5. I Thess. 2, 13.      6. Phil. 3, 12.      7. I Kor. 2, 4.  
 8. I Kor. 2, 10.      9. I Kor. 4, 20.      10. I Kor. 15, 10.

der alleinige zureichende Grund für das Verständnis seiner Religion.

Deshalb muß es als verfehlt angesehen werden, ihn von der Philosophie der Stoa aus verstehen zu wollen. Was er mit ihr gemeinsam hat, sind nur einzelne Termini wie *συμείδης*. Wo er dem Inhalte nach mit ihr zusammentrifft, ist es nicht die Stoa als solche, sondern die syrisch-hellenistische Mystik, die auch die Stoa umgebildet hat. Freilich zeigt er auch hier sich durchaus selbständig.

V. Ein besonders lehrreiches Beispiel hierfür ist die Dämonologie, die selbstverständlich auch in Tarsos eine Rolle spielt<sup>1</sup>.

Im Judentum wird die Dämonologie durch die Auffassung der Religion als gesetzlicher Institution zurückgedrängt. Deshalb werden fast keine sittlichen Defekte auf dämonische Einwirkung zurückgeführt<sup>2</sup>, geschweige denn sittliche Tugenden. Wie ganz anders im orientalischen Heidentum Kleinasiens! Hier werden des Menschen Tun und Wesen von dem in ihm waltenden Dämon, der gut oder böse sein kann, abhängig gemacht: . . . λέγει (Diogenes zu Alexander) πρὸς αὐτὸν οὕτως περὶ δαιμόνων, ὅτι οὐκ εἶδιν ἔξωθεν τῶν ἀνθρώπων οἱ πονηροὶ καὶ ἀγαθοὶ δαίμονες, οἱ τὰς συμφορὰς καὶ τὰς εὐτυχίας φέροντες αὐτοῖς, ὁ δὲ ἴδιος ἐκάστου νοῦς οὗτός ἐστι δαίμων τοῦ ἔχοντος ἀνδρός, ἀγαθὸς μὲν ὁ τοῦ φρονίμου καὶ ἀγαθοῦ δαίμων, πονηρὸς δὲ τοῦ πονηροῦ, ὡσαύτως δὲ ἐλεύθερος μὲν ὁ τοῦ ἐλευθέρου, δοῦλος δὲ ὁ τοῦ δούλου, καὶ βασιλικὸς μὲν ὁ τοῦ βασιλικοῦ καὶ μεγαλόφρονος, ταπεινὸς δὲ ὁ τοῦ ταπεινοῦ καὶ ἀγεννοῦς<sup>3</sup>. Somit ist der Dämon τὸ κρατοῦν ἐκάστου, καθ' ὃν ζῇ τῶν ἀνθρώπων ἕκαστος, ὁμοίως μὲν ἐλεύθερος, ὁμοίως δὲ δοῦλος καὶ πλούσιος καὶ πένης καὶ βασιλεὺς καὶ ἰδιώτης καὶ πράττει ὅσα ἂν πράττῃ. Der Dämon ist ein *ἑτερος ἄνθρωπος*<sup>4</sup>. Der Widerspruch ist unverkennbar. In der Schrift de regno IV heißt der Dämon ὁ ἴδιος ἐκάστου νοῦς, in de ingenio *ἑτερος ἄνθρωπος*. Der Widerspruch kommt nicht auf Dions Kosten, denn die Bezeichnung *ἑτερος ἄνθρωπος* gebraucht die fingierte Person,

1. Dion von Prusa, Tarsica prior § 52 S. 312: . . . ἐν τῷ σκοτίῳ που καὶ κρύφῳ λανθάνοντες ἀσεβοῦσιν οἱ κακοδαίμονες.

2. Luth. 22, 5 (Judas); 22, 51 f. (Petrus); Matth. 4 (Versuchungsgeschichte) sprechen allein dagegen. Vgl. Joh. Weiß, Dämonische Realencykl. für Prot. Th. u. K. IV S. 414 Z. 10 ff.

3. Dion von Prusa, de regno IV § 79–80 S. 68. Vgl. § 75 S. 68.

4. de ingenio § 1–2 S. 278. Leider geht Dion in der weiteren Erörterung von der eigentlichen Wesensbestimmung des Dämon ab und deutet den Dämon als *ἑτερος ἄνθρωπος* im Sinne von guten und schlechten Herrschern.



die Dion fragt, ob der Dämon etwas in oder außerhalb des Menschen Befindliches sei. Da Dion auf die Antwort seines Gegenübers eingeht und diesen *ἕτερος ἄνθρωπος* in so fernliegendem Sinne deutet, liegt der Schluß nahe, daß er hier der populären Anschauung, die sich mit der stoischen auf keine Weise deckt, gegenübertritt und sie ohne sie direkt zu verneinen, anders zu erklären sucht. Ganz entschieden gehen hier philosophische Vorstellung und Volksglaube weit auseinander. Poseidonios, der die Dämonen mit dem *συγγενὴς δαίμων* identifiziert, sieht in diesem den Gott, „den der Mensch in der Brust trägt, der schon hier die Fähigkeit hat sich los von den Einflüssen des Leibes zu machen und nach der Trennung vom Leibe sich allmählich von allen sinnlichen Schläfen befreit und zum reinen Dämon, ja im besten Falle zum Gotte selber wird“<sup>1</sup>. Der Volksglaube betrachtet den Dämon als eine außerhalb des eignen Ichs liegende Macht, die in den Menschen eingeht und sein Herr wird oder doch wenigstens um die Herrschaft in ihm kämpft. Nach welcher Seite hin Paulus gravitiert, kann nicht zweifelhaft sein. Die bekannte Römerstelle<sup>2</sup> zeigt es an: *βλέπω ἕτερον νόμον ἐν τοῖς μέλεσι μου ἀντιστρατευόμενον τῷ νόμῳ τοῦ νοός μου καὶ αἰχμαλωτίζοντά με ἐν τῷ νόμῳ τῆς ἁμαρτίας τῷ ὄντι ἐν τοῖς μέλεσί μου*. Der *ἕτερος νόμος* ist der *ἕτερος ἄνθρωπος*. Was Paulus von Poseidonios scheidet, ist die Anschauung, daß der *συγγενὴς δαίμων* ein dem Menschen von Natur innewohnendes Prinzip ist, das durch eigne Kraft allmählich zu immer reinerer Ausprägung gestaltet wird. Was ihn von der Volksvorstellung trennt, ist der unver söhnlische Dualismus, den er zwar beständig streift, weil dieser auf dem von altersher mit persischen Ideen getränkten Boden Syriens und Kilikiens das Volksempfinden beherrscht, aber den er kraft seiner ekstatischen Frömmigkeit überwindet. Für den, in dem Christus lebt<sup>3</sup>, existieren, wenigstens prinzipiell, die Dämonen nicht mehr. Er ist nicht mehr unter ihrem Bann, da der neue, der göttliche Wille den Menschen ganz beherrscht. Keine Stelle gibt den Unterschied zwischen dem Dämonen-Bann und der Freiheit von den Dämonen so kund wie die Worte an die Korinther: *Οἴδατε ὅτι ὅτε ἔθνη ἦτε πρὸς τὰ εἰδωλα τὰ ἄφωνα ὡς ἂν ἡγεσθε ἀπαγόμενοι*<sup>4</sup>. Einst ein Spielball der Dämonen, jetzt begabt mit einer von oben geschenkten neuen Willensrichtung!

Unleugbar wird so in der religiösen Auffassung Pauli ein natur-

1. Max Pohlenz, Vom Zorne Gottes 1909 S. 135 (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments).

2. Röm. 7, 23.

3. Gal. 2, 20.

4. I Kor. 12, 2.

hafter Zug offenbar, der bei ihm auch sonst in seiner Sakramentslehre sich bemerklich macht. An die Stelle des *ἔσω ἄνθρωπος* oder des *νοῦς* tritt das *πνεῦμα τοῦ θεοῦ*. Daß der Kampf für den Menschen nicht aufhört, begründet sich dadurch, daß zwar die Herrschaft der Dämonen über den Christen gebrochen, aber ihre Macht, solange der *αἰὼν οὗτος* andauert, noch fortbesteht. Bis zum Tage des Gerichts müssen Gott und Beliar Widersacher sein. Der Mensch steht gleichsam in der Mitte zwischen beiden. Um ihn tobt der Kampf. Denn die Herrschaft der Erde ist der Dämonen Ziel. Der Mensch gehört seinem *πνεῦμα* nach bereits der Gottheit an. Aber dies *πνεῦμα* ist ein dem Menschen durchaus wesensfremdes Element, ein überirdischer Kraftstoff. Durch die Materie, also die *σάρξ*, ist der Mensch mit der Erde verbunden. Sie gewinnt leicht eine dem *πνεῦμα* feindliche Richtung, weil die Dämonen sich mit besonderer Vorliebe diesen Fleischesleib zur Wohnstätte erküren. So ist der Mensch bei Paulus nicht nur vor, sondern auch nach seiner Bekehrung zum Doppelwesen gestempelt. Der jüdische Gerichtsgedanke und die jüdische Ethik, die dem Apostel zeitlebens tief eingewurzelt blieb, verhindern ihn an der Weiterführung dieses naturhaften Zuges zur Naturmystik. Das ist wiederum das Zeugnis des religiösen Genius, der nur eine Religion, die die Ethik voll in sich einschließt, schaffen kann. So wird die Mystik des Paulus zur Persönlichkeits-Mystik, die über dem Empfang des Göttlichen das eigene Ich nicht verliert.

Es ist ein Vorzug der Reitzensteinschen Erörterungen über Paulus, daß er nicht aus der heidnischen Philosophie, sondern aus der Mystik heraus dies Doppelwesen des Menschen zu verstehen sucht: „Daselbe Doppelempfinden des schwachen Menschen und des Gotteswesens . . . kann mir überhaupt erst die wunderbare Vereinigung der großartigen Starrheit und fast übermenschlichen Selbstgewißheit des Pneumatikers und des Seufzens und Sehnsens des armen Menschenherzens in Paulus erklären“<sup>1</sup>.

### C. Das Weltbild.

Auch das Weltbild des Paulus stammt nicht aus dem von Babylonien her kosmisch beeinflussten Judentum Palästinas. An anderer Stelle habe ich den ausführlichen Beweis zu erbringen gesucht<sup>2</sup>. Ich darf mich deshalb hier auf die leitenden Gedanken beschränken.

1. Hellenistische Mysterienreligionen S. 55.

2. Memnon V 1911, mein Aufsatz: „Zum Weltbilde des Paulus“.

Überschaut man die vorderasiatische Religionsgeschichte bis hin nach Iran und Indien, so ergibt sich für die arischen wie für die semitischen Völker ein verschiedenes Weltbild. Das arische Weltbild baut sich auf den Zahlen 3 und 9 auf, das semitische auf den Zahlen 7 und 12. In späterer Zeit, wo beide Rassen sich vermischten, tritt diese Scheidung nicht immer klar hervor. Es traten synkretistische Umbildungen ein, so bei den Babyloniern und Juden. Geht man diesen aber, so weit es möglich ist, bis auf die Wurzel nach, so zeigt sich deutlich, wie zwei ursprünglich fremde Weltbilder mit einander verwoben sind. Die germanische<sup>1</sup>, griechische<sup>2</sup>, indische<sup>3</sup> und persische Mythologie<sup>4</sup> weist ein neunteiliges Weltgebäude auf:

- a) 3 Himmel (+ Paradies)
- b) 3 Erden (Mittelstationen)
- c) 3 Unterwelten (Höllen).

Im Griechentum ist dieses Weltbild am tiefsten eingewurzelt. Der Platonismus und Stoizismus übernehmen die Neunteilung. Letzterer streicht allerdings die Unterwelten, weil sie nicht in seine Gesamtanschauung paßten. Doch leuchtet bei seinem Weltbilde noch klar das ehemalige Schema durch:

- a) Äther = Himmel
  - 1) Zentralfeuer
  - 2) Fixsternfläche
  - 3) Planetensphäre.
- b) Luft = Erdregion
  - 1) Luft
  - 2) Wasser
  - 3) Erde<sup>5</sup>.

Für das Volksbewußtsein schließen sich noch die 3 Unterwelten an. Wir haben das gleiche Weltbild — leider nur lückenhaft — auch bei Paulus:

1. Völuspó 2; Vafþrúfnesmöl 43: nio heima. Snorra Edda I, 592; II, 485.

2. Vergil. Aen. VI, 439, abhängig von Poseidonios und dieser von der *κατάβασις εἰς Ἄιδου* des Orpheus.

3. Rigveda 5, 60, 5; 7, 87, 5; 9, 113, 9; 10, 9, 5; 10, 10, 32.

4. Hādōkht Nask 2, 1 ff.

5. Zeller, Die Philosophie der Griechen III, 1. 4. Aufl. 1909 S. 189f. Vgl. das ähnliche Weltbild bei Philon, der von Poseidonios abhängig ist (Nachweise bei P. Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur, Handbuch zum Neuen Testament I, 2 1907 S. 117).

1) Himmel, der in 3 Einzelhimmel zerfällt<sup>1</sup>

2) Erde

3) Unterwelt<sup>2</sup>.

Auch die Erdregion bildet im Bewußtsein des Paulus keine Einheit. Mittelstationen scheint er anzunehmen, wie aus seinem Geisterglauben erhellt<sup>3</sup>. Eine weitere Teilung der Unterwelt ist zwar bei ihm nicht ausgesprochen, läßt sich aber für ihn unter Bezugnahme auf die pseud-epigraphischen Schriften doch wohl voraussetzen<sup>4</sup>.

Das Weltbild des Paulus ist weder semitisch noch spezifisch jüdisch. Die Semiten, vor allem die Babylonier, die in diesem Punkte auch den Mithraismus entscheidend beeinflussen, kennen 7 Himmel — eine Anschauung die auch vom Judentum übernommen wird<sup>5</sup>.

Dem ursprünglichen Judentum ist die Dreiteilung der Welt überhaupt fremd und soweit sie in den Schriften des Alten Testaments vorhanden ist, erst später eingetragen.

Im jüdischen Volksbewußtsein zu Jesu Zeit herrscht die horizontale Weltauffassung<sup>6</sup>. Paulus aber denkt vertikal sowohl von den 3 Welten, als auch von den 3 Himmelsräumen. Das Weltbild der Septuaginta deckt sich, namentlich in der Himmelsauffassung, nicht absolut mit dem seinen und ist auch zu wenig deutlich entwickelt, um als Beweis für eventuelle Abhängigkeit des Paulus dienen zu können. Die apokryphische und pseudepigraphische Literatur steht ihm schon näher. Doch wird in ihr zweifellos durch jüdischen Einfluß das ursprüngliche Weltbild übermalt<sup>7</sup>. Die kosmischen Anschauungen bilden zuletzt immer das Fundament, auf dem die Mystik sich aufbaut. Man beachte deshalb, wie die Dreizahl und der Dreiklang in der Sprache des Apostels immer wiederkehrt. Das Kreuz Christi wird gepredigt den Ἰουδαίοις, ἔθνησιν, κλητοῖς<sup>8</sup>. Berufen sind: οὗ πολλοὶ σοφοὶ κατὰ σάρκα, οὗ πολλοὶ δυνατοί, οὗ πολλοὶ ἐγγενεῖς<sup>9</sup>. Es werden die Ungerechten Gottes Reich nicht ererben. Doch seine Gemeinde gehört nicht zu diesen: ἀλλὰ ἀπελούσασθε, ἀλλὰ ἡγιάσθητε, ἀλλὰ ἐδικαιώθητε . . .<sup>10</sup>. Ich erinnere

1. II Kor. 12, 2—4.

2. Phil. 2, 10; vgl. Eph. 4, 8—10; Röm. 10, 6. 3. Eph. 2, 2.

4. Henoß 22. Der 4. mit hinzugezählte Raum ist nur provisorisch (s. meinen oben zitierten Artikel).

5. Weber: Jüdische Theologie 2. Aufl. S. 204f.

6. Vgl. das Gleichnis vom reichen Mann und armen Lazarus Lk. 16, 23, 26.

7. Test. Levi 12ff.; Baruchapocal. (Orig. de princ. II, 3, 6).

8. I Kor. 1, 24.

9. I Kor. 1, 26.

10. I Kor. 6, 11.



ferner an den eigenartigen Dreiflang: . . . παντὸς ἀνδρὸς ἡ κεφαλὴ ὁ Χριστὸς ἐστίν, κεφαλὴ δὲ γυναικὸς ὁ ἀνὴρ, κεφαλὴ δὲ τοῦ Χριστοῦ ὁ θεός<sup>1</sup>. Auch wo er περὶ πνευματικῶν redet, tritt diese Eigenart hervor: Διαιρέσεις δὲ χαρισμάτων εἰσὶν, τὸ δὲ αὐτὸ πνεῦμα· καὶ διαιρέσεις διακονιῶν εἰσιν, καὶ ὁ αὐτὸς κύριος· καὶ διαιρέσεις ἐνεργημάτων εἰσὶν, ὁ δὲ αὐτὸς θεὸς ὁ ἐνεργῶν τὰ πάντα ἐν πᾶσιν<sup>2</sup>. Oder wo er den Universalismus der Gotteskindschaft betont: οὐκ ἔνι Ἰουδαῖος οὐδὲ Ἕλλην, οὐκ ἔνι δοῦλος οὐδὲ ἐλεύθερος, οὐκ ἔνι ἄρσεν καὶ θήλυ<sup>3</sup>. Es mag vielleicht zufällig genannt werden, daß als Frucht des Geistes gerade 9 Tugenden aufgezählt werden:

ἀγάπη, χαρὰ, εἰρήνη,  
μακροθυμία, χρηστότης, ἀγαθωσύνη,  
πίστις, πραῦτης, ἐγκράτεια<sup>4</sup>.

Unverkennbar ist das Hinstreben zum Dreiflang im apostolischen Segensgruß<sup>5</sup>. Unterstrichen wird diese Gesamteigentümlichkeit paulinischer Sprache in dem Lied der Liebe: νυνὶ δὲ μένει πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη, τὰ τρία ταῦτα<sup>6</sup>. Dreimal fleht Paulus zum Herrn, damit der Satansengel von ihm abließe<sup>7</sup>.

Die drei ist ebenso wie die neun eine heilige Zahl im Hellenismus der damaligen Zeit. Dem Apostel ist sie so in Fleisch und Blut übergegangen, daß er sie bewußt und unbewußt ununterbrochen anwendet. Selbst die Menschenwelt teilt er dreifach: in ἄνθρωποι σαρκικοί<sup>8</sup>, in ἄνθρωποι ψυχικοί<sup>9</sup>, in ἄνθρωποι πνευματικοί<sup>10</sup>, eine Scheidung, die im Gnostizismus und Neuplatonismus zu scharfer Ausprägung kam<sup>11</sup>.

Ein Weltbild, das solche Folgerungen mit sich brachte, hat Paulus nicht dem Judentum entnommen. Es wurde ihm bei seiner Einführung in die Elemente des jüdischen Glaubens der Diaspora mitgegeben. Nur Tarjos bleibt als der Ort übrig, an dem er es sich aneignete. Nicht nur die Stoikerschule, sondern auch das Volksbewußtsein hatte daselbst die gleiche Anschauung von der Welt. Nach Dion von Prusa zeigte

1. I Kor. 11, 3.      2. I Kor. 12, 4–6.      3. Gal. 3, 28.

4. Gal. 5, 22.      5. II Kor. 13, 13.      6. I Kor. 13, 13.

7. II Kor. 12, 8.      8. I Kor. 3, 3.      9. I Kor. 2, 14.

10. I Kor. 3, 1 u. a.

11. Es ist mir wohl bekannt, daß die 3 auch im Talmud oft wiederkehrt. Doch spielt sie im Judentum zu Jesu Zeit, wie wir aus Philon entnehmen können, nicht entfernt die Rolle wie die 7, die 10, die 12 u. a. Vgl. Hamburger, Realencyklopädie des Judentums II S. 1280f. (Zahlenhymbolik), wo sich auch die Nachweise für Philon finden. Auch die Bevorzugung der Drei-Zahl bei Paulus geht zuletzt auf die jüdisch-hellenistische Μητρίκ zurück.

die Bevölkerung von Tarsos eine entschiedene Vorliebe für Vorträge über die Weltentheorien: . . . ἀλλ' ὅτι μὲν ἄχθεσθε ἀκούοντες σαφῶς οἶδα, καὶ προεῖπον, ὅτι τοὺς λόγους ἀποδέξεσθε οὐχ ἡδέως. ἐμεῖς δ' ἴσως με περὶ ἄστρον καὶ γῆς ἐδοκεῖτε διαλέξεσθαι<sup>1</sup>. Oder an anderer Stelle: δοκεῖτέ μοι πολλάκις ἀκηκοέναι θεῶν ἀνθρώπων, οἳ πάντα εἰδέναι φασὶ καὶ περὶ πάντων ἐρεῖν ἢ διατέτακται καὶ τίνα ἔχει φύσιν, περὶ τε ἀνθρώπων καὶ δαιμόνων καὶ θεῶν, ἔτι δὲ γῆς καὶ οὐρανοῦ καὶ θαλάττης, καὶ περὶ ἡλίου καὶ σελήνης καὶ τῶν ἄλλων ἄστρον καὶ περὶ τοῦ σύμπαντος κόσμου καὶ περὶ φθορᾶς καὶ γενέσεως καὶ μυρίων ἄλλων<sup>2</sup>.

Auch die bedeutendsten Philosophen von Tarsos in unserer Epoche sind Naturphilosophen, vor allem Athenodoros aus Kana bei Tarsos, den Eusebius mit diesem Namen bezeichnet und den Strabon als Autorität bezüglich des Ozeans und seiner Strömungen nennt. Die Worte Dions in seiner Rede an seine Mitbürger über die Eintracht mit den Apameern geben ebenso das Weltbild des Paulus wie das in Tarsos überhaupt wieder: τοῦτο δὲ τῶν πλανωμένων ἀστέρων τὴν ἄπανστον χορείαν, ἃ μηδέποτε ἀλλήλοις ἐμποδὼν ἴσταιται; πρὸς δὲ αὖ γῇ μὲν τὴν κατωτάτω χώραν λαχοῦσα ὑπομένει, καθάπερ ἔρμα νεῶς, ὕδαρ δὲ περὶ ταύτῃ κεχυμένον, ὑπερθεν δὲ ἀμφοῖν ἀήρ μαλακός τε καὶ εὐπνους, ὃ δὲ ἀνωτάτω καὶ ξύμπαντα ἔχων αἰθὴρ πυρὸς θείου κύκλῳ περιδραμόντος αὐτοῖς;<sup>3</sup> Der Anklang an das hellenistische Weltbild ist unverkennbar.

Bedenkt man die zentrale Lage, die Tarsos für Orient und Occident hatte, die Wanderungen der Völker, besonders der Arier, die von Mitteleuropa aus in prähistorischer Zeit über Tarsos hinwegfluteten, aber auch in jüngerer historischer Zeit in Kappadokien, also in unmittelbarer Nähe ihren Einfluß geltend machten, bedenkt man ferner die Errichtung des gewaltigen Hittiterreichs, das in Kilikien (in weiterem Sinne) seinen Mittelpunkt hatte und in dem Gotte Sandan seine Nachwirkungen bis in die augusteische Epoche zeigte, das Hittiterreich, das auf Grund der Funde von Boghazkioi arische Stämme mit in sich aufgenommen hatte, so muß angesichts so vieler Anklänge an arische Gedanken und Sitten in Tarsos wenigstens die Möglichkeit erwogen werden, ob hier nicht in der Tat altarische Gedanken lebendig bleiben konnten, ohne von der Umklammerung des Semitismus erstickt zu werden.

1. Tarsica prior § 44 S. 309.

2. Ebenda § 4 S. 298.

3. de concordia cum Apamensibus § 39 S. 56.

### D. Der Mithra-Kultus.

Die Entstehung und erste Ausdehnung des Mithra-Kultus bleibt vorläufig noch wegen ungenügenden Quellenmaterials in tiefes Dunkel gehüllt. Wir sehen uns deshalb in diesem Kapitel auf eine indirekte Beweisführung beschränkt. Um jedweden Mißverständnis vorzubeugen, sei daher erklärt: Wir machen durchaus keinen Anspruch darauf, fertige Ergebnisse zu bieten oder etwaige Vermutungen als solche auszugeben. Das gilt vor allem hinsichtlich der hier notwendig näheren Heranziehung der Schriften des Paulus. Der Theologie und gesamten religionsgeschichtlichen Forschung muß aber unbedingt daran liegen, daß wir auf diesem Gebiete mehr Klarheit erhalten. Es genügt durchaus nicht, wenn Albert Schweitzer, der denn doch die religionsgeschichtliche Arbeit, die in der Beschäftigung mit der paulinischen Literatur bis jetzt geleistet worden ist, (man denke unter dem vielen Vortrefflichen beispielsweise an die Liezmannschen Kommentare!) ungerne beurteilt, sich ohne weiteres mit dem Urteil Cumonts zufrieden gibt, daß die Annahme eines Einflusses der Mysterienkulte auf das älteste Christentum unwahrscheinlich, daß aber der Einfluß mithräischer Religion für Paulus geradezu ausgeschlossen sei<sup>1</sup>.

Gewiß Cumont ist eine Autorität allerersten Ranges, die wir Religionsgeschichtler alle mit tiefem Danke, für das viele, was sie uns gegeben hat, anerkennen. Nie und nimmer können uns aber beiläufige Bemerkungen, die der große Forscher in der Einleitung zu dem oben genannten Werke gemacht hat, dazu verbinden, von vornherein von der Frage und ihrer Erörterung abzusehen. Außerdem entgeht es ja dem sachkundigen Leser des Buches nicht, welche feine Zurückhaltung gegenüber dem ältesten Christentum von dem Verfasser in ihm absichtlich geübt wird. Das konnte seiner Darstellung in objektivem Sinne nur nützen. Wir müssen das Problem aufrollen, weil es sich aufdrängt, weil wir für gewisse Probleme keine andre Lösung haben und weil der Mithra-Kult in dem Lande, in das uns unsere Arbeit versetzt, nachweislich schon ca. 100 Jahre vor Paulus vorhanden war.

I. Früher nahm man an, daß die Mithra-Mysterien wie überhaupt der Mithra-Kultus erst durch die Niederlage des Mithridates Eupator

1. A. Schweitzer: Geschichte der paulinischen Forschung 1911 S. 150; vgl. Fr. Cumont, Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum (Deutsche Ausgabe von G. Gehrich 1910) Einleitung.

vom Norden her nach Kilikien eingeführt worden sei. Diese These ist längst unhaltbar geworden.

Im ursprünglichen Kilikien, das auch Kappadokien umfaßte, taucht Mithra bereits auf den Keilschrifttafeln des 13. Jahrhunderts zu Boghazkioi auf<sup>1</sup>. Das ist ein ganz unschätzbarer Fund, denn er zeigt, wie frühzeitig in dieser Gegend persisch-mithräischen Gedanken die Bahn frei gemacht wurde. Die Zeit der persischen Herrschaft hat sie in Tarjos und Kilikien für alle Zeiten fest begründet. Zwar taucht nicht der Gott Mithra, sondern Ahura Mazda auf den Münzen von Tarjos auf, so unter dem Statthalter Tiribazos (386–380 v. Chr.). Die breitbeschwungte Sonnenscheibe (das Assursymbol) charakterisiert ihn, in der rechten Hand hält er den Kranz, in der Linken eine Blume. Die Außenseite, auf welcher der Baal Tarz erscheint, stellt ihn mit diesem gleich<sup>2</sup>. Gleichwohl muß frühzeitig Mithra seine Sondergemeinde gehabt haben. Ahura Mazda ist seit der zoroastrischen Reformation die offizielle Obergottheit. Mithra, der dabei nur eine untergeordnete Rolle bekommen hatte, ehemals aber die Obergottheit war<sup>3</sup>, beschäftigte den Glauben des Volkes, das ja stets treu an alten Traditionen hängt. Wenn deshalb Plutarch in seiner Vita Pompei<sup>4</sup> von Mithra-Mysterien an der Grenze von Syrien und Kilikien redet — das rauhe Kilikien scheint damals ein großes Stück von Syrien mit umfaßt zu haben, — so liegt ein uralter Kult vor. Die Stelle lautet: *Ξένας δὲ θυσίας ἔθνον αὐτοὶ τὰς ἐν Ὀλύμπῳ καὶ τελετὰς τινὰς ἀπορρήτους ἐτέλουν ὧν ἡ τοῦ Μίθραος καὶ μέγχι δεῦρο διασώζεται καταδειχθεῖσα πρῶτον ἐπ' ἐκείνων*. Die auf dem Isthmischen Olymp hervortretende Erdgas-Flamme nebst der rieselnden Quelle schufen von altersher hier ein natürliches Mithräum<sup>5</sup>.

In der Diadochenzeit wird zwar Kilikien von hellenistischer Kultur überflutet, dennoch ist es, wie auch Plutarchs Angabe aus dem Kriegszug gegen die kilikischen Seeräuber beweist, zweifellos, daß die per-

1. Mitteilungen der Deutschen Orientgesellschaft 1907 Nr. 35 S. 51.

2. Catalogue f. o. S. 164, vgl. die Abbildung bei Ramjan f. o. S. 154. Nach Humann und Puchstein, Reisen in Kleinasien und Nordsyrien, tragen die Reliefs von Jaziri Kana (S. 61), Assurbanipal (S. 387) diese Blüte, die ein orientalisches Merkmal für den Blitz bedeute (413), es liegt näher, an das Symbol der Vegetationsdämonen zu denken.

3. Franz Cumont, Die Mysterien des Mithra (Deutsch von G. Gehrich 2. Auflage 1911) S. 5 f.

4. Kap. 24.

5. Eisler: Weltenmantel und Himmelszelt S. 515.



sische Religion ein tief eingewurzelter Faktor der Tarasischen Religion blieb. Dafür bürgt nicht nur der für das rauhe Kilikien bekannte Mithradienst, sondern schon die Nähe von Kappadokien<sup>1</sup> im Norden und von Kommagene im Nordosten, wo sich der persische Kultus andauernd erhält<sup>2</sup>. Den Zusammenhang mit Kommagene verrät der Zeus Dolichenus der Tarasischen Münzen<sup>3</sup>. So wurde der reine Mithraismus zu einem anatolischen Mazdaismus. Die Münzen der *μητρόπολις* Tarjos unter Marcus Aurelius und Decius stellen den Gott mit der Doppelart auf einem Stiere stehend vor, genau wie in Kommagene. Nach Cumont kennzeichnet ihn die Bipennis als Herrn des Blüthes<sup>4</sup>. Das trifft auf syrischem Boden zu, wo die alte hittitische Gewittergottheit, die wir vielleicht auch im ursprünglichen Apollon von Tarjos zu suchen hatten, alle anderen Göttergestalten, so Ramman und Hadad beeinflusst hat. Ursprünglich hat die Streitart diesen Sinn nicht gehabt, sondern ist ein von dem Träger absolut unabhängiges Kultsymbol<sup>5</sup>. Deshalb darf es ursprünglich auch nicht als Attribut eines einzelnen Gottes gesetzt werden. Erst in der augusteischen Epoche beschränkt sich dies Symbol auf eine Gruppe von Gottheiten (Sandan, Zeus Dolichenus, Sozon), hinter denen eine und dieselbe Gottheit ursprünglich steht.

Aus diesen Gründen war für Tarjos die Identifikation des anatolischen Mithra mit dem Gotte Sandan sehr naheliegend. Zur Zeit des Paulus hat dieser Gott noch nicht die geringste Bedeutung für das Abendland. Er gewinnt sie erst von den Slaviern ab und erreicht

1. Strabon XV, 3, 15; XI, 512; XII, 559.

2. Cumont: *Mysterien des Mithra* 1911 S. 21 A. 1.

3. Babelon, *Rois de Syrie, d'Arménie et de Commagène* 1890 pl. 25, 5; 26, 12.

4. Cumont: *Die orientalischen Religionen* . . . 1910 S. 173.

5. Das beweisen nicht nur die im 1. Teil gebotenen Ausführungen über die Sandan-Gestalt, sondern auch die verschiedensten Funde auf Kreta. Auf einem von Schliemann ausgegrabenen Goldring erscheint die Doppelart im Mittelpunkt der Darstellung (ähnlich wie auf einer Votivstele des Apollon: Beschreibung der antiken Skulpturen 1891 Nr. 681) zwischen der Gottheit und ihren Verehrerinnen (A. J. Evans *Journal* XXI 1900 S. 108). Die Reihe von Löwenköpfen auf der linken Seite des Bildes erinnert an den bekannten etruskischen Rosenkranz (Memnon I S. 211). Auch eine Göttin wird mit der Doppelart abgebildet (cf. J. Evans *Annual* VII S. 52 § 17). Das Symbol muß in näherer Beziehung zum Stier gestanden haben, wie ein Vasenfragment aus Kypros (A. J. Evans *Journal* XXI S. 107) und ein Fund aus einem Schachtgrab zu Mithene (Schuchhardt, Schliemanns Ausgrabungen S. 284) ergibt.

seinen Höhepunkt unter den Antoninen und Severen. Für das hellenistische Zeitalter fehlt es auffälligerweise an Denkmälern im Westen Kleasiens und in Syrien<sup>1</sup>. Doch muß er frühe in Pontus, Galatien und Phrygien eingedrungen sein<sup>2</sup>. Vor allem ist er auch zeitig in Galiläa vorhanden, wie Eisler mit Recht auf Grund einer Talmud-Stelle festgestellt hat<sup>3</sup>. So deutet alles darauf hin, daß auch in Tarsos selbst der Mithra-Kultus bekannt war, wenngleich in der Stadt selbst keine Mithräen gewesen sein werden, da man sie in diesem Zeitalter noch mehr in die Einsamkeit, also mehr in unwegsame Gegend, etwa das obere Kydnostal, verlegte. Dion von Prusa, einer der Hauptzeugen für die tarsische Geisteskultur, spricht zwar nicht direkt davon, aber er nennt Perseus, der vielleicht dort als heros eponymus der Perser verehrt wurde<sup>4</sup>.

II. Demnach darf die Existenz des Mithra-Kultus auf jeden Fall für Kilikien, höchstwahrscheinlich auch für Tarsos vorausgesetzt werden und zwar, wie oben bereits angedeutet in synkretistischer Form. Die Mithra-Religion war ja von vornherein eine Legierung. Sie blüht machtvoll auf zu einer Zeit, wo es wenigstens im Orient keine einseitig ausgeprägten Kulte mehr gab. Der alte mazdäische GlaubeTRANS, wie er in Mythen und Riten der alten Arier seinen Ausdruck fand, hatte sich mit der Theologie und Astrologie Babylons vermählt, also semitische Elemente in sich aufgenommen. Die Lokalkulte Kleasiens, so der des Jupiter Dolichenus in Kommagene, der des Schamash in Syrien (Jupiter Heliopolitanus), der des Herrschergeschlechts in Kappadokien verbanden eigne Anschauungen mit den Mithräischen. Die reiche Vegetation hellenischer Ideen, von denen

1. Roscher, Lexikon der Griechischen und Römischen Mythologie s. d. Artikel „Mithras“.

2. Vgl. Pausanias VII, 27, 3; Dion von Prusa, Borysthenitica § 39 ff.

3. Eisler: Weltenmantel und Himmelszelt S. 472 A. 2, vgl. Sohar II, 13a. R. Eliezer und R. Aba finden auf dem Weg zwischen Tiberias und Sepphoris in einer Höhle einen Mann mit einem Scepter. In dieser Höhle sei das Geheimnis des Laufes der Winde verborgen gewesen; die Seelen der Gerechten wären, auf- und niedersteigend, unaufhörlich durch diese Höhle hindurchgezogen. Die mächtigen Bäume am Eingang der Höhle hätten vor Freude bei der Ankunft neuer Gerechter getanzt. Es handelt sich nach der Feststellung Eislers um ein Mithräum (wohl noch im 1. nachchristlichen Jahrhundert).

4. Herodot VII, 150; Dion von Prusa, Tarsica prior § 45 S. 310, vgl. Cumont, Textes et Monuments I S. 240; 141,; vgl. Preller, Griech. Mythologie II<sup>3</sup> S. 73.

Pfleiderer redet<sup>1</sup>, kann für unser Zeitalter nur in beschränktem Maße in Betracht kommen. Sie hat bei der ganzen Art des Kultus wohl auch stets nur eine äußerliche Rolle gespielt.

Es ist nicht möglich über die Gedankenwelt der Mithra-Religion in dieser Epoche Näheres anzugeben. Die Quellen hüllen sich fast ganz in Schweigen. Nur einzelne Mythen schimmern hier und da durch, so der Mythos von der Quadriga<sup>2</sup> und der heiligen Hochzeit von Zeus und Hera<sup>3</sup>. Freilich ist es nicht leicht bei der Hellenisierung der Gedanken durch Dion die mithräischen Gedanken in reiner Form herauszuschälen. Das wenigste erfahren wir in dieser Zeit über den Gott Mithra selbst. Doch sein Charakter hat sich nicht wesentlich geändert. Seit der Achämenidenzeit trägt er ein dem Gotte Zebaoth ähnliches Wesen an sich, wie es uns Amos schildert. Er ist der Genius des Lichtes und schreitet über die Höhen der Berge dahin. Umsicht und Wachsamkeit sind seine Attribute. So wird er zum Gotte der Wahrheit und Gerechtigkeit. Man ruft ihn beim Schwur an, er schützt die Verträge, er straft die Meineidigen<sup>4</sup>. Er schenkt nicht nur materielle, sondern auch seelische Güter. Ein gutes Gewissen, Friede, Ruhm, Weisheit, Eintracht sind seine Gaben. Er ist deshalb von vornherein der erbitterteste Gegner für alle, die das Gegenteil bezwecken.

Mit diesen Eigenschaften ist er in das zoroastrische System aufgenommen worden, sie hat er fraglos auch in der späteren Zeit beibehalten.

Seine Stellung ist nun die eines Mittlers geworden<sup>5</sup>. Nach Cumont trug er den Namen zunächst in wörtlicher Bedeutung<sup>6</sup>. Er bewohnte die Mittelregion zwischen Himmel und Unterwelt. Daß er den Namen aber auch in übertragenem Sinne führte, beweisen die neuen manichäischen Fragmente von Turfan<sup>7</sup>. Er ist weder der oberste noch der einzige Gott, sondern wie seine Abbilder zeigen, gleichsam nur der Türhüter des Himmels. Er hat die Welt geschaffen oder doch wenigstens gebildet, er vollendet sie auch. Er weckt die Toten auf, er hält Gericht, er vernichtet die Gottlosen in einem Weltbrand, er beseligt die Frommen. So hängt die gesamte Eschatologie im engeren wie im weiteren Sinne von ihm ab. Auch hat sich um ihn ein ganzer Kranz von Legenden

1. Urchristentum 2. Aufl. S. 74ff. 2. Dion von Prusa, Borysthenitica § 39 ff. 3. Ebenda § 56. 4. Cumont, Die Mysterien des Mithra 1911, S. 31. 5. Plutarch, De Iside et Osiride 46—47.

6. Cumont, Die Mysterien des Mithra S. 7 f.

7. S. W. R. Müller, Handschriftenreste aus Turfan II Berlin 1904 S. 77.

gewoben: die Geburt aus dem Felsen, die Huldigung der Hirten, die Anknüpfung an den kosmogonischen Mythos (Weizenkorn und Rebensaft), die Wasserlegenden. Ich lege auf sie in diesem Zusammenhange nicht den geringsten Wert. Aus zeitlich nie abzugrenzenden Legenden lassen sich zu allerlezt beweiskräftige Schlüsse für innere Gedankenzusammenhänge ziehen.

III. Die Parabel des Christus-Bildes ist auffallend, beweist aber zunächst gar nichts, da wir die Grundzüge der Christologie im Messianismus des Judentums wiederfinden. Entscheidend ist vielmehr die Frage: Ist auch der dem Mithras beigelegte Mesites-Begriff dem Paulus geläufig? Und wenn dies der Fall ist, hat ihn Paulus ebenfalls aus dem Judentum? Erst wenn diese Frage negativ ausfallen sollte, dürfen wir in diesem Punkte die grundsätzliche Abhängigkeit des Paulus von der mithräischen Religion weiter verfolgen.

Das Wort *μεσίτης* kommt bei Paulus zweimal vor<sup>1</sup>, außerdem noch im I. Timotheus-Brief<sup>2</sup> und im Hebräer-Brief<sup>3</sup>. Die Galater-Stelle lautet: *τί οὖν ὁ νόμος; τῶν παραβάσεων χάριν προσετέθη, ἄχρις ἂν ἔλθῃ τὸ σπέρμα, ᾧ ἐπηγγέλται διαταγῆς δι' ἀγγέλων, ἐν χειρὶ μεσίτου. ὁ δὲ μεσίτης ἑνὸς οὐκ ἔστιν, ὁ δὲ θεὸς εἷς ἔστιν.*

Die Erklärung der Stelle ist nicht gelöst. Die meisten<sup>4</sup> sind offenbar auf dem richtigen Wege. *μεσίτης* heißt Wortführer. Der *μεσίτης* ist *οὐχ ἑνός, ἀλλὰ πολλῶν*, *ὁ δὲ θεὸς εἷς ἔστιν*. Folglich: *ὁ μεσίτης οὐκ ἔστι θεοῦ, ἀλλὰ πολλῶν* d. h. er vertritt nicht Gott, sondern eine Mehrheit, nach V. 19 die Engel. Mithin stammt das Gesetz nicht von einer Persönlichkeit (Gott), sondern von einer Vielheit (Engel), mithin ist es nicht göttlich. Gewiß nimmt Paulus an, daß ein Wortführer nie eine Einzelperson, sondern eine Mehrheit vertritt. Hierin kann ich aber weder ein Versehen noch einen Irrtum des Apostels erblicken. Denn der Orientale sieht in dem *μεσίτης* keinen neutralen Menschen im modern-abendländischen Sinne, sondern der *μεσίτης* ist Wortführer der Partei, der er angehört<sup>5</sup>. Auch wenn er einen einzigen vertritt, ist es stets eine Zweifelt, für die er redet, also eine Mehrheit. Diese Aussage erfährt lediglich eine schärfere Pointierung durch die Gegenüberstellung der Gottheit als einer Einheit<sup>6</sup>, vgl. den Nachtrag.

1. Gal. 3, 19. 20.

2. I Tim. 2, 5.

3. Hebr. 8, 6; 9, 15.

4. Siehmann, Kommentar zu den vier Hauptbriefen S. 244.

5. Die Stelle I Tim. 2, 5 bestätigt das durchaus. So findet auch der ungewöhnliche Ausdruck *ἄνθρωπος Χριστὸς Ἰησοῦς* seine genügende Erklärung.

6. Mitteis hat sich Hermes XXX, 4, 1895, S. 616 ff. (zur Berliner Papyrus-



Der Mesites-Begriff ist an dieser Stelle auf Moses angewandt, nicht auf Christus. Erst in der deuteropaulinischen Literatur findet sich die Anwendung auf Jesus: *εἰς γὰρ θεός, εἰς καὶ μεσίτης θεοῦ καὶ ἀνθρώπων ἄνθρωπος Χριστὸς Ἰησοῦς*<sup>1</sup>. Im Hebräer-Brief ergibt sich die Bezeichnung Christi als *μεσίτης* analog der Bezeichnung des Moses als *μεσίτης*<sup>2</sup>. Das deuten die einschlägigen Worte *νόμος* oder *διαθήκη* an.

Aus diesen Parallelen ersieht man, daß, auch von Paulus abgesehen, der Begriff vorhanden ist. Nun liegt ja der Schluß nahe, daß sowohl der Verfasser des I. Timotheus-Briefes wie der des Hebräer-Briefes ihn von Paulus haben. Für den ersteren ist das zuzugeben. Wir stehen mit ihm bei aller Einzelverschiedenheit doch noch im Gesamtkreis der Ideenwelt des Paulus. Für den aber nicht nur formell, sondern auch in der Auffassung des Christentums abweichenden Hebräer-Brief liegt alexandrinische Anregung vor. So werden bei Philon<sup>3</sup> die Engel *μεσίται* genannt und die Bitte der Israeliten Exodus 20<sup>4</sup> mit *ἐδεήθην ποτὲ τινος τῶν μεσιτῶν* (d. h. Moses) umschrieben. Moses selbst wird von Philon *μεσίτης καὶ διαλλακτής* genannt<sup>5</sup>. In der Assumptio Mosis<sup>6</sup> sagt Moses von sich: *καὶ προεθέαστό με ὁ θεὸς πρὸ καταβολῆς κόσμου εἶναι με τῆς διαθήκης αὐτοῦ μεσίτην*. So wohl Liehmann<sup>7</sup> wie Reitzenstein<sup>8</sup> setzen den Mesites-Begriff zur Zeit des Hellenismus als bekannt voraus, jener in der hellenistisch-jüdischen, dieser in der hellenistischen Literatur überhaupt. In der hellenistisch-jüdischen Literatur ist das Wort *μεσίτης* kaum weiter zurückzuverfolgen als bis auf Philon. Bei den Septuaginta findet es sich nur einmal und zwar im Sinne von Schiedsrichter: *εἶθε ἦν ὁ μεσίτης ἡμῶν καὶ ἐλέγχων καὶ διακούων ἀνὰ μέσον ἀμφοτέρων*<sup>9</sup>. Es ist dagegen auffällig, daß es an einer Stelle fehlt, wo es erwartet werden könnte und wo

(Publikation) zu dieser Paulus-Stelle geäußert. Er sieht in Moses den Mittler oder Träger des Gesetzes für die zwischen Verheißung (Abraham) und Erfüllung (Christus) liegende Zwischenzeit. Er definiert *μεσίτης* als den Treuhändler, der die Brücke zwischen Abraham und Christus bildet. Diese Ansicht scheitert daran, daß sie die Worte in Vers 20, die grade die exegetische Schwierigkeit bilden, nicht genügend würdigt.

1. I Tim. 2, 5. 2. Hebräer-Brief 8, 6; 9, 15; 12, 24.

3. De somniis I 142 S. 642 M. 4. Exodus 20, 19.

5. Vita Mosis II 166 S. 160 M.

6. ed. Clemen, Kl. Texte Nr. 10 S. 15 aus Gelas. conc. Nic. II, 18

7. Kommentar, Die vier Hauptbriefe des Ap. Paulus S. 244.

8. Poimandres 1904 S. 172 A. 1. 9. Job 9, 33 (ed. Tischendorf).

auch der Ausdruck *ἐν χειρὶ* sich findet<sup>1</sup>. Bemerkenswert ist auch die Umschreibung an anderer Stelle: *καὶ ὡς εἰστέθειν ἀνὰ μέσον κυρίου καὶ ὑμῶν ἐν τῷ καιρῷ ἐκείνῳ ἀναγγεῖλαι ὑμῖν τὰ ῥήματα κυρίου . . .*<sup>2</sup> Die Sache ist da, der Begriff fehlt noch. Wenn nun auch noch die innere Beziehung des Begriffs bei Paulus zu der Stelle in der Assumptio Moſis von Clemen geleugnet wird<sup>3</sup>, so bleibt als Anknüpfungspunkt nur Philon übrig.

Er aber ist zugleich der erste, der den Mittler-Begriff nicht auf die Person des Moſes beſchränkt, ſondern ihn auch auf ein Mittelweſen zwiſchen Gott und der Welt unter dem Namen Logos erweitert. Die Lehre von der Weiſheit Gottes bot ihm in der jüdiſchen Theologie, die Lehre vom Geiſte und Worte Gottes in der griechiſchen Philoſophie einen Anknüpfungspunkt<sup>4</sup>. Es fragt ſich, ob Paulus eine ähnliche Anſchauung von Chriſtus hat. Daß der Ausdruck *μεσότης* auf Chriſtus nicht angewandt wird, beweist noch nichts. Das könnte aus apologetiſchem Intereſſe geſchehen ſein.

Das Eintreten Chriſti als Fürſprechers für die Gläubigen bei Gott iſt im Römer-Brief zu finden<sup>5</sup>. Die Gleichſetzung des Begriffs: Fürſprecher und Mittler iſt in der pseudepigraphiſchen Literatur nachweisbar<sup>6</sup>. Allerdings handelt es ſich in der Stelle Teſt. Dan 6 um den fürbittenden Engel, der dicht neben die Gottheit tritt.

Auf dieſe Weiſe läßt ſich alſo — auch wenn wir von dem ganz zweifelhaften Alter der Stelle abſehen — die pauliniſche Anſchauung Chriſti als des Mittlers noch nicht reſtlos erklären.

Doch ſcheint der Gedanke der Stellvertretung, der für das jüdiſche Volksbewußtſein in der ſtellvertretenden Gerechtigkeit der verſtorbenen Väter<sup>7</sup> oder dem ſtellvertretenden Leiden der Gerechten<sup>8</sup> vorhanden war, als Anknüpfungspunkt für Paulus nahe gelegen zu haben, zumal urchriſtliche Gedanken der jeruſalemiſchen Gemeinde in gleicher Richtung

1. Leviticus 26, 46.

2. Deuteron. 5, 5.

3. Die Apotryphen und Pseudepigraphen des Alten Teſtaments E. Kautſch 1900 II S. 314.

4. Schürer, Geſchichte des jüdiſchen Volkes 4. Aufl. III S. 710.

5. Röm. 8, 34: *τίς ὁ κατακρίνων; Χριστὸς Ἰησοῦς ὁ ἀποθανών, μᾶλλον δὲ ἐγεγονώς, ὅς ἐστιν ἐν δεξιᾷ τοῦ Θεοῦ, ὃς καὶ ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἡμῶν*, vgl. Hebr. 7, 25; I Joh. 2, 1.

6. Teſt. Dan. 6: Nahet Euch Gott und dem Engel, der für Euch bittet. Denn dieſer iſt der Mittler zwiſchen Gott und den Menſchen zum Frieden Iſraels.

7. Weber, Jüdiſche Theologie 2. Aufl. S. 292 ff.

8. Weber ſ. o. S. 326 ff.

sich bewegten<sup>1</sup>. A. Deißmann betont mit Recht, Paulus habe das Wort *παράκλητος* (= advocatus) nur zufällig in seinem Briefe nicht gebraucht. Die Sache sei bei ihm klar vorhanden<sup>2</sup>.

Wir gelangen zu folgendem Ergebnis: Die Anwendung des Ausdrucks *μεσίτης* auf Christus kommt, wenn wir von der deuteropaulinischen Literatur absehen, nicht vor, wohl aber die damit verbundene Anschauung. Das Wort kann der Apostel der jüdisch-hellenistischen Literatur entnommen haben, die Idee aus dem Judentum. Wir kommen demnach hier völlig ohne den Mithraismus aus.

IV. Auch einzelne religiöse Grundbegriffe des Paulus erwecken auf den ersten Blick den Eindruck direkter oder indirekter Abhängigkeit von der Mithra- bez. persischen Religion. Obenan steht der Begriff der *δόξα*, der bei den Septuaginta wie auch im Neuen Testament unzählige Male vorkommt.

Das Wort *δόξα* kommt so oft in der Übersetzung des Alten Testaments vor, daß man sich über seinen häufigen Gebrauch im Neuen Testament nicht zu wundern braucht. Und wie der *κύριος* der Septuaginta die verschiedensten hebräischen Worte des Grundtextes in sich schließt, so ist dies auch bei dem Begriff *δόξα* der Fall. Er tritt in den meisten Fällen für das hebräische *כבוד* ein, aber auch für *הדר*, *עו*, *הר*, *הדר*, *הדר* und einige seltenere Worte. Vergleicht man den neutestamentlichen Sprachgebrauch mit dem der Septuaginta, so ergibt sich zunächst eine scheinbare volle Übereinstimmung. Das gilt auch für Paulus. Ausdrücke wie *δόξαν διδόναι*<sup>3</sup> sind deshalb auch dem Apostel als Phraseologie der Septuaginta einfach in die Feder geflossen<sup>4</sup>. Sieht man genauer zu, so stellt sich doch der Begriff bei Paulus nicht entfernt so schematisch dar wie bei den Septuaginta, sondern in bedeutend erweiterter Fassung, vor allem viel konkreter. Paulus kennt eine *δόξα τοῦ ἀφθάρτου θεοῦ*<sup>5</sup>, eine *δόξα τοῦ κυρίου*<sup>6</sup>, eine *δόξα τοῦ Χριστοῦ*<sup>7</sup>, eine *δόξα* der Israeliten<sup>8</sup>, eine *δόξα* der Menschen<sup>9</sup>, die ihnen von Gott verliehen wird<sup>10</sup>, aber er kennt auch eine *δόξα* der *ἐργείων σωμάτων*, der eine *δόξα* der *ἐπουρανίων σωμάτων* gegenübertritt<sup>11</sup>, er

1. Mark. 13, 11; Matth. 10, 19 f.; Luk. 12, 11 f.; 21, 14 f.

2. Sicht vom Osten 2. u. 3. Aufl. 1909 S. 252.

3. Röm. 4, 20. 4. Haegeli, Der Wortschatz des Apostels Paulus S. 64.

5. Röm. 1, 23. 6. II Kor. 3, 18. 7. II Kor. 4, 4.

8. Röm. 9, 4. 9. Röm. 8, 18. 21; I Kor. 2, 7. 10. Röm. 2, 7. 10.

11. I Kor. 15, 40.

kennt eine *δόξα ἡλίου*, eine *δόξα σελήνης*, eine *δόξα ἀστέρων*<sup>1</sup>. Ja er rubriziert die *ἀστέρας* nach ihrer verschiedenen *δόξα*<sup>2</sup>. Diese sinnliche Auffassung des Begriffes ist der Septuaginta fremd. Nur an einer Stelle, auf die auch Paulus sich bezieht<sup>3</sup>, leuchtet sie hindurch: *καὶ εἶδεν Ἀαρὼν καὶ πάντες οἱ πρεσβύτεροι Ἰσραὴλ τὸν Μωυσῆν καὶ ἦν δεδοξασμένη ἡ ὄψις τοῦ χρώματος τοῦ προσώπου αὐτοῦ*<sup>4</sup>. Was hier dem Mojes besonders eigen ist, wird im neuen Bund Allgemeingut der *τέκνα θεοῦ*<sup>5</sup>. Sie spiegeln alle mit hüllenlosem Antlitz die Herrlichkeit des Herrn wieder<sup>6</sup>. Christus der Erhöhte ist im Besitze der vollkommenen *δόξα*: *ἐκ σκότους φῶς λάμπει, ὃς ἔλαμπεν ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν πρὸς φωτισμὸν τῆς γνώσεως τῆς δόξης τοῦ θεοῦ ἐν προσώπῳ Χριστοῦ*<sup>7</sup>. Der Herr aber ist der Geist<sup>8</sup>. Wo der Geist des Herrn ist, herrscht Freiheit, die *ἐλευθερία τῆς δόξης τῶν τέκνων τοῦ θεοῦ*<sup>9</sup>. Somit hängen *πνεῦμα* und *δόξα* innerlich zusammen. Da das *πνεῦμα* ein dem Menschen zunächst wesensfremdes überirdisches Element ist, so gilt das gleiche von der *δόξα*. Beide kennzeichnen einen himmlischen Kraftstoff, das *πνεῦμα* mehr nach seiner inneren, die *δόξα* mehr nach seiner äußeren Wesenheit.

Die Anschauung des Paulus von der *δόξα* ist einheitlich, insofern diese stets als ein überirdisches, also göttliches Element dem Menschen zuteil wird<sup>10</sup>. Auch die Gestirne machen nach antiker Auffassung keine Ausnahme. Auffällig ist nur der freie Sprachgebrauch, der dem Paulus eigen ist und den Johannes noch weiter führt, indem er eine *δόξα* der Menschen der *δόξα* Gottes<sup>11</sup> gegenüberstellt.

Reitzenstein bemerkt richtig, daß sich dieser Begriff, wie er bei Paulus vorliegt, mit dem hellenistischen Gebrauch der Septuaginta und des Aristaeas nicht deckt<sup>12</sup>. Auch Deißmann gibt zu, daß *δόξα* in der Bedeutung Lichtglanz sich außerhalb der biblischen Texte bis jetzt nicht nachweisen lasse<sup>13</sup>.

Reitzenstein vermutet deshalb auf Grund eines Hinweises von Spiegel-

1. I Kor. 15, 41.

2. I Kor. 15, 41.

3. II Kor. 3, 7

4. Exod. 34, 30.

5. Röm. 8, 21.

6. II Kor. 3, 18.

7. II Kor. 4, 6.

8. II Kor 3, 17.

9. Röm. 8, 21.

10. Auch I Kor. 11, 7: *γυνή δόξα ἀνδρός* widerspricht dem nicht.

11. Joh. 12, 43.

12. Die hellenistischen Mysterien-Religionen 1910 S. 142; 169; 170 ff.; 179 ff. u. ö.



berg eine Ableitung aus dem Ägyptischen und gelangt für  $\delta\acute{o}\xi\alpha$  zur Grundbedeutung Lichtglanz und zur übertragenen Bedeutung Nutzen, Ehre, Ruhm<sup>1</sup>. Dagegen ist durchaus nichts einzuwenden, zumal die Zauberpapyri denselben Sprachgebrauch erschließen<sup>2</sup>. Die Wurzel der gesamten Anschauung dieser  $\delta\acute{o}\xi\alpha$  liegt aber vielleicht in der persisch-mithräischen Religion<sup>3</sup>. Der Parallele mit der altpersischen Xvarenah ist nicht auszuweichen. In ihr sah man ursprünglich eine Art Glorienschein der kavischen Könige, der im See Vourukasa ruht. Sie wird das besondere Attribut Mithras, „den Ahura Mazda zum glanzvollsten der geistigen Nazatas gemacht hat“<sup>4</sup>. Ahura Mazda selbst hat diesen Glorienschein geschaffen<sup>5</sup>. Auch Ardvi Sura Anahita, die Genie und der Urquell des Wassers besitzt ihn<sup>6</sup>. Der gewaltige königliche Glorienschein ist auch auf den rechtgläubigen Zarathushtra übergegangen, wobei nicht bloß an seine innere Erleuchtung gedacht werden darf<sup>7</sup>. Sehr wichtig ist die gewaltige, königliche Glorie, die dem Sieghaften unter den Saošyants zu eigen sein wird und auch seinen anderen Genossen, auf daß er die Menschheit neu gestalte zu einer nicht alternden, nicht sterbenden, nicht verwesenden, nicht faulenden, immer lebenden, immer gedeihenden, nach Gefallen schaltenden. Wenn die Toten wieder auferstehen, wenn kommen wird der lebendige ungefährdete Saošyant, wird nach seinem Willen die Menschheit neu gestaltet werden<sup>8</sup>.

Schon die zuletzt angeführte Stelle strebt zur Vergleichung mit Paulus hin. Abgesehen von der auffallenden Parallele zu I Thess. 4 und I Kor 15 in eschatologischer Beziehung wird die Glorie hier in der gleichen Weise gezeichnet wie die  $\mu\acute{\epsilon}\lambda\lambda\omicron\nu\sigma\alpha$   $\delta\acute{o}\xi\alpha$ , von der der Apostel spricht<sup>9</sup>. Wie sie das Kennzeichen des  $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$   $\acute{\alpha}\varphi\theta\alpha\tau\omicron\varsigma$  ist, so ist auch die  $\acute{\alpha}\gamma\theta\alpha\tau\omicron\varsigma\iota\alpha$  das Los derer, die zur  $\beta\alpha\sigma\iota\lambda\epsilon\iota\alpha$  und  $\delta\acute{o}\xi\alpha$  berufen sind<sup>10</sup>. Durch die  $\delta\acute{o}\xi\alpha$  hat Christus in gleicher Weise die Befähigung erhalten, Erretter der Menschen zu werden, wie der persische Saošyant in obiger Stelle. Die  $\delta\acute{o}\xi\alpha$   $\tau\omicron\upsilon$   $\theta\epsilon\omicron\upsilon$   $\acute{\epsilon}\nu$   $\pi\rho\omicron\sigma\acute{o}\pi\lambda\alpha\rho$   $\chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon$ <sup>11</sup>

1. Die Hellenisierung des semitischen Monotheismus (Neue Jahrbücher für das klassische Altertum 1903) S. 165 f.

2. Die hellenistischen Mysterien-Religionen S. 142.

3. So Dieterich: Abraxas 176, 5; 191, 3.

4. Avesta, Yašt 19, 35 (Übersetzung von Friedrich Wolff 1910 S. 289).

5. Yašt 13, 65.

6. Ebenda 5, 102.

7. Ebenda 19, 79.

8. Ebenda 19, 89.

9. Röm. 8, 18.

10. I Thess. 2, 12.

11. II Kor. 4, 6.

vermittelt den Gläubigen in gleicher Weise das Heil wie in der persischen Eschatologie. Zwar haben die Gläubigen — „die Freunde des künftigen Heilandes „Siegheft“ — bei Paulus schon eine *δόξα*, doch noch nicht in völliger Weise. Doch sie erhalten sie an dem Tage der Parusie: „τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφούμεθα ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν, καθάπερ ἀπὸ κυρίου πνεύματος<sup>1</sup>. Aus beiden Stellen, der persischen wie der paulinischen, darf gefolgert werden, daß die *δόξα* bez. die Xvarenah das Substrat ist, auf Grund dessen eine Vereinigung mit dem Heiland und ein Leben mit Gott gedacht ist. Auf dieser Basis baut sich auch die Vorstellung des Apostels von dem ἀλλάττεσθαι der Lebenden in der Parusie Christi auf<sup>2</sup>.

Wie für die persische Religion<sup>3</sup> so ist auch für Paulus die *δόξα* ein als Lichtkörper oder Glorienschein gedachter Talisman, der seinem Besitzer außerordentliche Macht oder Fähigkeiten, ja die Herrschaft über die Welt und die Gemeinschaft mit Gott verleiht. Und wie das Xvarenah im Persischen, so ist auch *δόξα* bei Paulus ein Gattungsbegriff. In beiden Fällen muß der Art-Begriff so konkret wie möglich gefaßt werden<sup>4</sup>.

Die Anschauung von der *δόξα* hat eine unleugbare Verwandtschaft mit der Äonentheorie des Gnostizismus. Je näher ihr Träger der Gottheit steht, um so vollkommener ist sie, je weiter er absteht, um so unvollkommener. Darum erschien sie für den Christen Paulus am vollkommensten auf dem Antlitze Jesu<sup>5</sup>. Wie Paulus zu seinem eigenartigen Begriff der *δόξα* kam, kann nur vermutet werden. Die Zauberpapyri und Denkmäler Kleinasiens<sup>6</sup> setzen das Wort, freilich ohne die Nuancierung des Paulus, als allgemein gebräuchlich voraus — inwieweit in vorchristlicher Zeit, läßt sich im einzelnen Falle schwer kontrollieren. Für die Auffassung des Paulus liegt wohl sicher in Anbetracht obiger Parallelen persische Beeinflussung vor, die auf dem

1. II Kor. 3, 18.

2. I Kor. 15, 52.

3. Geldner: Drei Hacht aus dem Zendavesta 1884 S. 2.

4. Nach persischer Anschauung erschien die Xvarenah in Gestalt eines Vogels (Yašt 19, 35). Sollte damit die Anschauung der Taufberichte: Matth. 3, 13–17; Mark. 1, 9–11; Luc. 3, 21–22 und Joh. 1, 32 in innerem Zusammenhange stehen, daß das πνεῦμα auf Christus ὡς περιστερά kommt? Interessant ist dabei, daß der von Paulus und Südost-Kleinasien abhängige Lucas die konkreteste Fassung hat: σωματικῶς εἶδει, die bei den anderen fehlt. Gibt man eine innere Verbindung zu, so ist unsere oben besprochene enge Beziehung von πνεῦμα und δόξα bestätigt.

5. II Kor. 4, 6.

6. Deißmann, Licht vom Osten S. 275 Anm. 11.

Boden Kilikiens selbstverständlich ist. Die frühe Einwurzelung des Mithraismus in Kilikien hat diese Anschauung, die seit der Epoche der persischen Herrschaft vorhanden war, erhalten, vielleicht noch mehr verbreitet. Man darf demnach vielleicht sagen: Paulus hat mit seinem *δόξα*-Begriff persische Gedanken in hellenistischem Gewande übernommen, die ihm, weil sie in Südost-Kleinasien Gemeingut waren, aus seiner Umgebung, vielleicht durch das Medium des dortigen Diaspora-Judentums, zufließen und die ihm ihrem letzten Ursprung nach unbewußt waren, zumal die Septuaginta eine ähnliche, wenn auch nicht so konkrete Anschauung ihm darbot.

V. Zu ähnlichem Ergebnis führt die Untersuchung der religiös-ethischen Gegensätze: Licht und Finsternis, Wahrheit und Lüge. Es wäre einfältig leugnen zu wollen, daß diese Begriffe im Judentum eine nennenswerte Rolle gespielt haben. Sie sind vorhanden, zum Teil sehr reichlich, so der Begriff *ἀλήθεια*. Nur der so scharf ausgesprochene, so ausschließende Gegensatz ist dem Paulus eigen.

*φῶς* und *σκότος* werden einander gegenübergestellt<sup>1</sup>. Hinter den abstrakten Begriffen steht ein gewaltiger Realismus. Paulus personifiziert die Begriffe, er redet vom Satanias und vom Engel des Lichts<sup>2</sup>, oder von Christus und Beliar, von der Gläubigen oder Ungläubigen<sup>3</sup>. Er stellt dem *κόσμος* die *φωστίδες* gegenüber<sup>4</sup>. Er empfiehlt die *ὄπλα τοῦ φωτός*<sup>5</sup> und rät ab die *ἄκαρπα ἔργα τοῦ σκότους*<sup>6</sup>. Die heidnischen Ephesier werden mit *σκότος* und die christlichen Ephesier mit *φῶς* gleichgestellt<sup>7</sup>. Als *τέκνα φωτός* sollen sie wandeln<sup>8</sup>. Mit *φῶς* wechselt der Begriff *ἡμέρα*. Der Apostel mahnt die Thessalonicher *νιοὶ φωτός καὶ νιοὶ ἡμέρας* zu sein<sup>9</sup>. Mit *σκότος* wechselt der Begriff *νόξ*<sup>10</sup>.

An diesen Gegensätzen sieht man einmal deutlich, wie real der Apostel denkt und wie verkehrt man handelt, wenn man ihm einen philosophischen Wortschatz, der auch stets von philosophischen Gedanken begleitet ist, unterschiebt. Paulus spricht hier in religiösen Volkstermini. Die Termini sind auch im Alten

1. Röm. 2, 19: II Kor. 4, 6; 6, 14; Eph. 5, 7, 8, 11, 13, 14.

2. II Kor. 11, 14. 3. II Kor. 6, 15.

4. Phil. 2, 15. 5. Röm. 13, 12. 6. Eph. 5, 11. 7. Eph. 5, 8.

8. Ebenda. 9. I Thess. 5, 5.

10. I Thess. 5, 6. Vgl. zu diesen Begriffen den Nachtrag.

Testament (LXX) da, auch der Gegensatz findet sich<sup>1</sup>. Doch es fehlt die Straffheit der Gegenüberstellung und der religiös-sittlichen Betonung.

Diese Beobachtung tritt noch mehr bei dem verwandten Gegensatz: ἀλήθεια — ψεύδος<sup>2</sup> oder ψεύσμα<sup>3</sup> hervor. Er nennt in einem Atem θεὸς ἀληθής und πᾶς ἄνθρωπος ψευστής<sup>4</sup>. Zuweilen ist das zweite Glied des Gegensatzes nicht mit ψεύδος oder ψεύσμα, sondern mit ἀδικία<sup>5</sup> wiedergegeben.

Das Prinzip der ἀλήθεια τοῦ θεοῦ offenbart sich ἐν Χριστῷ<sup>6</sup>. So wird Christus in uns zum λόγος ἀληθείας<sup>7</sup>. Die Worte: ἔστιν ἀλήθεια Χριστοῦ ἐν ἐμοί<sup>8</sup> sprechen den Gedanken direkt aus. Das Prinzip der Lüge ist in dem Satanas verkörpert. Zufällig spricht das Paulus nicht unumwunden aus. Aber einige seiner Aussagen nötigen zu diesem Schluß. Er redet von den ψευδαπόστολοι und erklärt ihr Wesen aus dem des Satans<sup>9</sup>. Die παρουσία „des Frevlers“ erfolgt κατ' ἐνέργειαν τοῦ σατανᾶ ἐν πάσῃ δυνάμει καὶ σημείοις καὶ τέρασιν ψεύδους καὶ ἐν πάσῃ ἀπάτῃ ἀδικίας<sup>10</sup>. Wenn im Johannes-Evangelium der Satan der πατὴρ ψεύδους genannt wird<sup>11</sup>, so ist zwar nicht der Ausdruck, aber die Sache bei Paulus vorhanden.

Auch hier gilt, daß ἀλήθεια und ψεύδος im Alten Testament vorkommen, auch der Gegensatz wird hervorgehoben<sup>12</sup>. Doch fehlt ihm noch mehr als dem oben erwähnten Gegensatz von γῶς — σκότος der realstilische Untergrund. Schon ἰδὸς Wort ψευδῆ, das doch Adjektiv ist, beweist die Behauptung. Daran ändert auch nichts das häufige Vorkommen des Substantivs ψεύδος und das einige Mal bezeugte ψεύσμα.

Nicht unwichtig ist die Tatsache, daß der Ausdruck ἀλήθεια bei Johannes und Paulus rund je 50 mal vorkommt, während er sonst im Neuen Testament sehr zurücktritt und sich beispielsweise in dem umfangreichen Hebräer-Brief nur einmal findet. Ferner sind die prägnanten Begriffe ψεύδος, ψεύσμα, ψεύστης nur bei Johannes und in der paulinischen, bez. deuteropaulinischen Literatur gebraucht.

1. Hiob 18, 5, 18; Ps. 139, 11 ff.; Koh. 2, 13 f.

2. Röm. 1, 25.

3. Röm. 3, 7; Eph. 4, 25; II Thess. 2, 9, 10, 11.

4. Röm. 3, 4.

5. Röm. 1, 18; 2, 8; I Kor. 13, 6; II Thess. 2, 12.

6. Röm. 9, 1.

7. II Kor. 6, 7; Eph. 1, 13; II Tim. 2, 15.

8. II Kor. 11, 10; 13, 8; Eph. 4, 20; Col. 1, 6.

9. II Kor. 11, 13–14.

10. II Thess. 2, 9–10.

11. Joh.-Ev. 5, 44.

12. 3. B. Prov. 8, 7 (Gegenüberstellung von ἀλήθεια und ψευδῆ); 11, 18 (ἀσβής ποιῇ ἔργα ἄδικοι, σπέρμα δὲ δικαίων μισθὸς ἀληθείας); Sir. 4, 25 (ἀλήθεια und ἀπαιδευσία gegenübergestellt). Mal. 2, 6 (νόμος ἀληθείας — ἀδικία); Jer. 9, 5 (ἀλήθεια — ψευδῆ).



Man wird also zugeben müssen, daß der Gegensatz ἀλήθεια — ψεῦδος (ἀδικία) bei Paulus 1. eine zentrale Stellung einnimmt im Gegensatz zum Alten Testament, 2. eine eigene, vom üblichen alttestamentlichen Sprachgebrauch abweichende Färbung rein religiösen Charakters erhält und 3. sehr konfret gefaßt wird.

Zieht man in Erwägung, daß Paulus und der Verfasser der johanneischen Schriften kleinasiatischem Boden angehören, so darf man, da weder die Septuaginta noch der sonstige neutestamentliche Sprachgebrauch der fraglichen Begriffe zur Erklärung ausreichen, vielleicht dort prüfend Umschau halten.

Die Gegensätze Licht und Finsternis, Wahrheit und Lüge bilden die Grundlage der persischen Religion. Auf ihnen baut sich ihr Dualismus auf.

Schon die Untersuchung des δόξα-Begriffs zeigte das Licht als das innerste Element der Gottheit. Seinem Wesen entspricht auch seine Wohnung, die bald der „beste Lichtraum“<sup>1</sup>, bald „der anfangslose, unvergängliche Lichtraum“<sup>2</sup>, bald „der anfangslose Lichtraum“<sup>3</sup> genannt wird. Daß der Begriff eine stark religiös-ethische Färbung hat, ist zu bekannt, als daß es erst bewiesen werden müßte. Schon aus dem Gegensatz: Finsternis geht es hervor. Auch sie ist anfangslos<sup>4</sup>. Sie ist gleichzusetzen mit der Hölle<sup>5</sup>. Mithra, der Gott des Lichtes hat deshalb nichts mit ihr zu schaffen<sup>6</sup>. Angra mainyu, ihr Herr, wird am Ende der Tage in sie zurückgeworfen werden<sup>7</sup>. Wie σκότος mit νύξ wechselt auch in dem persischen Dualismus Finsternis mit Nacht<sup>8</sup>, sodaß die Gleichsetzung von Licht und Tag vorausgesetzt werden darf.

Auch ἀλήθεια und ψεῦδος finden hier ihre Analogie. Asha = die Wahrheit wird die böse Druj = die Lüge besiegen, die häßlich anzusehende, die höllische<sup>9</sup>. Die Dev-Liebliche d. h. die Falschgläubigen tun die „Werke der Lüge“<sup>10</sup> und machen sie zu Hausgenossen der Druj = der Lüge<sup>11</sup>. In der Wohnung der Lüge werden sie bleibende Hausgenossen sein<sup>12</sup>. Wenn die Fravashis (Schutzengel) Ahura Mazda nicht beigestanden hätten, so hätte die Lüge die Macht, die Lüge die Herr-

1. Jasna 19, 6. 2. Yašt 12, 35. 3. Ebenda 13, 57.

4. Hādōkht Nask 2, 33.

5. Jasna 57, 18.

6. Yašt 10, 50.

7. Bundahish 30, 30.

8. Yašt 10, 50.

9. Yašt 19, 95. Brunnhofer setzt daeva = Betrüger (Wurzel div, dabh im Zend betrügen), vgl. Arijche Urzeit 1910 S. 398.

10. Jasna 32, 2.

11. Ebenda 46, 11.

12. Ebenda 49, 11.

schaft, der Lüge würde die leibliche Welt gehören. Zwischen Erde und Himmel würde der lügnerische der beiden Geister der Sieger sein<sup>1</sup>. Doch nun schlägt wahre Rede die lügnerische Rede<sup>2</sup>. „Und wenn über diese Bedrücker das Strafgericht kommen wird, dann wird Vohu Mano Dein Reich bereiten, o Weiser, damit Du denen erscheinst, o Herr, welche dem Asha die Druj in die Hände liefern sollen“<sup>3</sup>.

Wie Mithra die Finsternis als Gott des Lichtes haßt, so ist ihm auch die Lüge ein Gräucl. Er kämpft gegen sie und ihre Genossen. Er haut die Köpfe der mithrabelügenden Menschen ab, er setzt die Köpfe der mithrabelügenden Menschen fort<sup>4</sup>. Er ist der Beschützer derer, die nicht lügen<sup>5</sup>. Der hübsche Mithra-Belüger verdirbt das ganze Land, er ist ein Mörder der Rechtgläubigen<sup>6</sup>.

Die endgiltige Erlösung bringt Astvafereta (der erwartete Heiland). Er wird die Druj verbannen von den Kreaturen der Asha<sup>7</sup>.

Zum Beweise dafür, daß der Begriff der Wahrheit auch wirklich das Wesen von Asha ausmacht, dient Plutarchs Definition von ihm: λόγος ἀληθείας<sup>8</sup>.

Da der kontrastirische Gegensatz seine besondere Ausprägung in der Mithra-Persönlichkeit fand, so muß er auch noch in der Mithra-Religion vorgelegen haben, ja vielleicht ist er noch mehr in den Vordergrund gerückt worden. Die Gesamtauffassung mithräischer Religion brachte das mit sich. Man legt den größten Wert auf die in der That sich kundgebende Gesinnung. Ihr Gradmesser aber ist die Mithra-Persönlichkeit selbst. Er ist „der Verteidiger von Wahrheit und Gerechtigkeit, der Beschützer der Heiligkeit und der furchtbarste Widerjacher der höllischen Mächte“<sup>9</sup>. Mithra gab seinen Schützlingen „auf moralischem Gebiete den Sieg über die verkehrten Triebe, welche vom Geiste der Lüge eingegeben sind“<sup>10</sup>. Auf den ersten Blick mag es scheinen, als ob in den mithräischen Denkmälern diese Beobachtung keine Stütze fände. Doch das wäre ein großer Irrtum. Die so häufig vorkommenden Namen:

1. Yašt 13, 12.

2. Bundahish 30, 29, vgl. Yašt 19, 90.

3. Jasna 30, 9; 44, 14.

4. Yašt 10, 37, vgl. 10, 18.

5. Ebenda 10, 80.

6. Yašt 10, 2. Man vergleiche den johanneischen Ausdruck ἀνθρώπου κτόνος Joh. 8, 44; I Joh. 3, 15.

7. Yašt 19, 93.

8. Cumont (Textes et Monuments I S. 151) mag recht haben, wenn er den Begriff zu eng nennt. Doch die Grundidee dieses Genius wird mit dem Ausdruck gut wiedergegeben.

9. Cumont, Die Mysterien des Mithra S. 127.

10. Ebenda S. 128.

Invictus Mithra, Sol invictus Mithra, ἥλιος Μίθρα ἀνίκητος, deus, incorruptus, indeprehensibilis deus, numen praesens u. a.<sup>1</sup> sind zuletzt nur Ableitungen aus dem einen ursprünglichen Wesen Mithras als des Gottes, der — auch in moralischer Beziehung — immer umfichtig, immer wachsam ist, der mit Hilfe von „tausend Ohren“ und „zehntausend Augen“ die Welt überwacht“<sup>2</sup>.

Von hier aus ist deshalb auch seine Bezeichnung in Kappadokien als θεὸς δίκαιος Μίθρας und als θεὸς ὁσῖος καὶ δίκαιος<sup>3</sup> zu verstehen, eine Bezeichnung, die auch zur Zeit Pauli für ihn sehr gebräuchlich war.

Nun bedeutet es gewiß ein Wagnis, die persisch-mithräische Religion so direkt zur Erklärung paulinischer Begriffe heranzuziehen. Es liegt mir auch völlig fern, an Pauli direkte Bekanntschaft mit ihr und Entlehnung aus ihr zu denken. Ich unterlasse es deshalb auch absichtlich, Aussage gegen Aussage zu stellen. Ich erinnere auch nur nebenbei an die eingangs gepflogene Erörterung, daß Parsismus und Mithraismus das letzte vorchristliche Jahrtausend andauernd Kilikien beeinflusst haben. Beweiskräftig ist vielmehr, daß der oben entwickelte Begriff der ἀλήθεια sich in auffallender Ähnlichkeit im 3. Esra-Buch<sup>4</sup>, also in der apokryphen Literatur des Alten Testaments widerspiegelt:

μεγάλη ἡ γῆ καὶ ὑψηλὸς ὁ οὐρανὸς καὶ ταχὺς τῷ δρόμῳ ὁ ἥλιος, οὗ στρέφεται ἐν τῷ κύκλῳ τοῦ οὐρανοῦ καὶ πάλιν ἀποτρέχει εἰς τὸν ἑαυτοῦ τόπον ἐν μιᾷ ἡμέρᾳ. οὐχὶ μέγας ὃς ταῦτα ποιεῖ; καὶ ἡ ἀλήθεια μεγάλη καὶ ἰσχυροτέρα παρὰ πάντα. πᾶσα ἡ γῆ τὴν ἀλήθειαν καλεῖ καὶ ὁ οὐρανὸς αὐτὴν ἐὺλογεῖ καὶ πάντα τὰ ἔργα σείεται καὶ τρέμει καὶ οὐκ ἔστι μετ' αὐτῆς ἄδικον οὐδέν. ἄδικος ὁ οἶκος, ἄδικος ὁ βασιλεὺς, ἄδικοι αἱ γυναῖκες, ἄδικοι πάντες οἱ υἱοὶ τῶν ἀνθρώπων καὶ ἄδικα πάντα τὰ ἔργα αὐτῶν τὰ τοιαῦτα, καὶ οὐκ ἔστιν ἐν αὐτοῖς ἀλήθεια, καὶ ἐν τῇ ἀδικίᾳ αὐτῶν ἀπολοῦνται. καὶ ἡ ἀλήθεια μένει καὶ ἰσχύει εἰς τὸν αἰῶνα καὶ ζῇ καὶ κρατεῖ εἰς τὸν αἰῶνα αἰῶνος. καὶ οὐκ ἔστι παρ' αὐτὴν λαμβάνειν πρόσωπα οὐδὲ διάφορα, ἀλλὰ τὰ δίκαια ποιεῖ ἀπὸ πάντων τῶν ἀδίκων καὶ πονηρῶν· καὶ πάντες εὐδοκοῦσι τοῖς ἔργοις αὐτῆς, καὶ οὐκ ἔστιν ἐν τῇ κρίσει αὐτῆς

1. Cumont, Textes et Monument S. I 532 f.

2. Cumont, Die Mysterien des Mithra S. 3.

3. Humann und Buchstein, Reisen in Kleinasien und Nordsyrien S. 341.

4. 3. Esra 4, 34—40 (ed. Tischendorf), vgl. Kaushik, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments I S. 9.

οὐδὲν ἄδικον. καὶ αὕτη ἡ ἰσχύς καὶ τὸ βασίλειον καὶ ἡ ἐξουσία καὶ ἡ μεγαλειότης τῶν πάντων αἰώνων· ἐβλογγητὸς ὁ θεὸς τῆς ἀληθείας.

In dieser jüdisch-hellenistischen Auslassung über die Wahrheit ist auf den ersten Blick starker persisch-mithräischer Einschlag erkennbar<sup>1</sup>. Schon der Zusammenhang weist auf persischen Boden. Es handelt sich um einen Wettstreit der Leibpagen vor Darius. Sehr ins Gewicht fällt die Realisierung und Personifizierung der Wahrheit. Sie erscheint wie der gute Genius der Welt. Ja sie wird am Schluß gradezu mit der Gottheit identifiziert. Dieser θεὸς τῆς ἀληθείας erinnert lebhaft an die oben genannte Plutarch-Stelle, wo vom λόγος ἀληθείας d. h. Asha die Rede war. Nicht vergessen werden darf auch die mutmaßliche Entstehungszeit der Schrift. H. Guthe setzt sie spätestens um den Anfang unsrer Zeitrechnung an<sup>2</sup>. Da wäre natürlich an mithräischen Einfluß zu denken.

Das spezifisch Jüdische in dem Abschnitt liegt in der Fassung des Dualismus. Dieser ist nur noch ein formeller, aber kein sachlicher mehr. So selbständig und einheitlich der Begriff der ἀλήθεια gegeben wird, so wenig einheitlich tritt uns das der ἀλήθεια entgegengesetzte Prinzip entgegen. Der Begriff Lüge ist geschwunden, der der ἀδικία (τὸ ἄδικον) an die Stelle getreten. Diesen Gegensatz ἀλήθεια — ἀδικία hatten wir auch bei Paulus. Doch geht der Apostel in der Schärfe seiner Antithesen auch vielfach zu dem Gegensatz ἀλήθεια — ψεῦδος über, der noch näher an die persisch-mithräische Anschauung heransührt.

Voraussichtlich hat Paulus das 3. Esra-Buch gekannt, da es sich im 1. nachchristlichen Jahrhundert großer Beliebtheit bei den Juden erfreute. Josephus benutzt es für seine Darstellung als Quelle wirklicher Geschichte<sup>3</sup>. Mag das Buch nun von einem Juden der Diaspora oder Palästinas verfaßt worden sein, wir sehen an ihm, wie sehr doch das Judentum auch dieser Zeit wider seinen eignen Willen in den Strom des Synkretismus hineingezogen wurde. Dieser Prozeß begann, wenn wir von der vorexilischen Religionsmengerei von Jahwismus und Baal-Kultus absehen, in größerem Stile seit dem Exil. Der grandiose Gegensatz von ᾧς und οὐκ ᾧς bei Deutero-, bez. Trito-Jesajas (vor

1. Man hat deshalb in diesem Abschnitt die Überarbeitung einer nicht-jüdischen Überlieferung vermutet (R. Neumann: Wochenschrift für klassische Philologie 1899 Nr. 13).

2. Kaufsch j. o. I S. 2.

3. Antiquit. XI, 1—4; 5, 5.



allem Kap. 60) trägt ein durchaus persisches Gepräge<sup>1</sup>. Der Prozeß ist mit dem Eindringen der mithräischen Religion in die Gegenden von Südost-Kleinasien und Palästina gesteigert worden. Die Wahrscheinlichkeit, daß die Volkssprache von Tarjos unter dem Banne solcher der persisch-mithräischen Religion entlehnten Antithesen gestanden hat, ist so groß, daß man meines Erachtens darauf verzichten kann, 3. Esra direkt als Quelle der paulinischen ἀλήθεια anzusprechen, eine Annahme, die zwar dadurch gestützt wird, daß 3. Esra mit in den offiziellen Septuaginta-Text aufgenommen wurde, die aber doch wohl daran scheitert, daß damit nur der eine Gegensatz: ἀλήθεια — ἀδικία, aber nicht der andere ἀληθεια — ψεύδος erklärt wird.

Mit Freude begrüße ich es, daß die 1. Lieferung des biblisch-theologischen Wörterbuchs der Neutestamentlichen Gräzität den Begriff der paulinischen ἀλήθεια ebenfalls problematisch faßt<sup>2</sup>. Grundsätzlich stimme ich mit den Ausführungen überein. Der Gegensatz von ἀλήθεια und ἀδικία bez. ψεύδος läßt sich weder aus dem Judentum, noch aus dem Sprachgebrauch der Septuaginta, noch aus der Profan-Gräzität genügend erklären. Doch möchte ich nicht den philosophischen Sprachgebrauch, sondern den in Vorderasien zu Pauli Zeit und vorher sich geltend machenden mithräisch-persischen als Wurzel des paulinischen Sprachgebrauchs ansehen.

## II. Die Philosophie von Tarjos.

Während Tarjos auf dem Gebiete der Religion einen ziemlich zerplitterten Eindruck hinterläßt und erst der eintretende Synkretismus die verschiedenartigsten Göttergestalten und -Vorstellungen zusammenzuschweißen sucht, trägt es hinsichtlich der Philosophie einen recht einheitlichen Charakter.

Von den in diesem Zeitalter in Betracht kommenden Philosophen-

1. Vgl. die Ansetzung der Entstehungszeit, Duhm, Kommentar zum Jesaja 1902 S. XIII.

2. Cremer, Bibl.-theol. Wörterbuch der neutest. Graecität 10. Aufl. besorgt von Kögel. 1. Lieferung 1911 S. 122: „... auf der anderen Seite trägt aber ein anderer Teil und zwar der vorwiegende so durchaus griechische Färbung, daß von vornherein die Frage entsteht, ob nicht auch hier der ganze Umfang des Begriffs unter griechischem Einflusse steht“.

schulen kann für unsre Darstellung im wesentlichen nur der Stoicismus in Betracht kommen, weil die Quellen fast nur von ihm reden.

I. Wer seine Geschichte eingehender kennt, weiß, daß seine hervorragendsten Vertreter aus dem eigentlichen Orient oder doch aus dessen Umkreis stammen. Kyprios, Kilikien und Syrien, überhaupt die Südostküste Kleinasiens ist ihre Heimat. Zenon hatte sein Vaterland in der kypriischen Stadt Kitium, seine Schüler Aratos und Athenodoros im kilikischen Soloi, desgleichen Chrysippos, dessen Vater Apollonios aus Tarsos stammte<sup>1</sup>. Vielleicht war er ursprünglich selbst Tarsenser<sup>2</sup>. Auch die wohl nur auf Chrysippos zu beziehende Aussage des Dion von Prusa deutet darauf hin: τῶν γὰρ ἐνθάδε δεινῶν τινα λέγουσιν εἰς τινα πόλιν [ἐλθεῖν] αὐτὸ τοῦτο ἔργον πεποιημένον, ὥστε εὐθὺς εἰδέναι τὸν τρόπον ἐκάστου καὶ διηγεῖσθαι τὰ προσόντα, καὶ μηδενὸς ὁλως ἀποτυγχάνειν<sup>3</sup>. Sein Schüler Hyllos ist ebenfalls in Soloi daheim, während ein anderer Schüler Diogenes in Seleukeia am Tigris geboren ist. Chrysippos' Nachfolger wird sein Schüler Zenon von Tarsos. Ebendaher stammt Antipater, den Cicero zu den principes dialecticorum<sup>4</sup>, Epiktet zu den Hauptautoren zählt, aus denen man zu seiner Zeit stoische Philosophie studierte<sup>5</sup>.

Besonders reiche Anregung durch syrisch-kilikische Philosophen erfährt die mittlere Stoa, die mit Panaitios aus Rhodos, dem Freunde des jungen Scipio und Laelius, einsetzt.

Von Archedemos aus Tarsos wissen wir nur, daß er mit Antipater und Nestor, der nicht mit dem Akademiker aus Tarsos<sup>6</sup>, dem Lehrer des Marcellus, des Sohnes der Octavia identisch ist, von Strabon zusammengestellt wird, daß er ein Schüler des Diogenes von Babylon war und später nach Babylon übersiedelte, um dort eine stoische Dialektik zu begründen<sup>7</sup>. Auch der Stoiker Heraklides war aus Tarsos. Der universelle Poseidonios aus Apameia in Syrien drückte dem Stoicismus insgesamt, auch dem zu Tarsos, ein besonderes Gepräge auf. Als dessen Schüler lernen wir Athenodoros Kordylion aus Tarsos kennen, den Vorsteher der pergamenischen Bibliothek, der die Schriften der älteren Stoiker von anstößigen Stellen (Kynismen) zu reinigen suchte,

1. Strabon XIV, 671.

2. Zeller, Die Philosophie der Griechen 4. Aufl. III, 1 S. 41<sub>2</sub>.

3. Tarsica prior § 53 S. 312.

4. Acad. II, 143.

5. Diss. II, 17, 40; III, 2, 13; 21, 7; vgl. Strabon XIV, 675.

6. Strabon XIV, 675.

7. Schmeißel, Die mittlere Stoa S. 335<sub>1</sub>; 352; 355.

später mit Marcus Cato befreundet wurde und in dessen Hause starb<sup>1</sup>, und den nicht mit ihm zu verwechselnden Athenodoros aus Kana bei Tarsos, den Sohn des Sandon, von Strabon ἀνὴρ φιλόσοφος καὶ ἡμῖν ἐταῖρος<sup>2</sup>, sonst wohl auch mit dem Beinamen Calvus<sup>3</sup> genannt.

Von Peripatetikern dieses Zeitalters werden uns Athenaios und Xenarchos aus dem kilikischen Seleukeia überliefert<sup>4</sup>. Als Philosophen, deren Zugehörigkeit zu einer Schule nicht näher bezeichnet werden kann, nennt Strabon<sup>5</sup> noch Plutades und Diogenes aus Tarsos. Beide zogen im Lande umher und errichteten gute Schulen. Dieser war zugleich Stegreifdichter, namentlich Dramatiker. An Grammatikern kennen wir aus derselben Quelle die Tarsenser Artemidoros, mit dem Beinamen Aristophaneios<sup>6</sup>, den Vater des unter Augustus berühmten Grammatikers Theon, und Diodoros, als Tragödiendichter Dionysides oder Dionysiades, den Sohn des Phylarchides aus Mallos (Suidas) oder Tarsos (Strabon), der als Dichter der alexandrinischen Pleias bekannt ist. Neben Alexandria hat Tarsos viel Gelehrte für Rom herangebildet<sup>7</sup>.

II. Wem diese keineswegs absolut vollständige Statistik noch kein Beweis für die Blüte der tarsischen Universität ist, den dürfte doch Strabons eingehendes Zeugnis aus der augusteischen Epoche (er redet von der Gegenwart!) überzeugen: τοσαύτη δὲ τοῖς ἐνθάδε ἀνθρώποις σπουδὴ πρὸς τε φιλοσοφίαν καὶ τὴν ἄλλην παιδείαν ἐγκύκλιον ἄπασαν γέγονεν, ὥσθ' ὑπερβέβληται καὶ Ἀθήνας καὶ Ἀλεξάνδρειαν καὶ εἴ τινα ἄλλον τόπον δυνατόν εἰπεῖν, ἐν ᾧ σχολαὶ καὶ διατριβαὶ φιλοσόφων γέγονασιν, διαφέρει δὲ τοσοῦτον, ὅτι ἐνταῦθα μὲν οἱ φιλομαθοῦντες ἐπιχώριοι πάντες εἰσὶ, ξένοι δ' οὐκ ἐπιδημοῦσι ἑαδίως· οὐδ' αὐτοὶ οὗτοι μένουσιν αὐτόθι, ἀλλὰ καὶ τελειοῦνται ἐκδημήσαντες καὶ τελειωθέντες ξενιτεύουσιν ἡδέως, κατέρχονται δ' ὀλίγοι.

1. Diogenes Laertius VII, 34. 2. Strabon XVI, 779.

3. Zeller f. o. III, 1 S. 607 Anm.

4. Zeller f. o. III, 1 S. 652 f. Insbesondere ist für Seleukeia auch ein Stoiker „Μελέαρχος Ἀπολλωνίου φιλόσοφος“ bezeugt (Heberden und Wilhelm, Reisen in Kilikien S. 102<sub>180</sub>).

5. Strabon XIV, 675.

6. Athen. IV, 182 d, IX, 387 d.

7. Strabon XIV, 675. Vielleicht läßt sich von hier soviel Gemeinsames erklären, das z. B. Seneca, bei dem das Studium tarsischer Philosophen, so des Athenodoros, des Sohnes des Sandon, wie wir sehen werden, nachgewiesen werden kann, mit Paulus hat. Auch Cicero steht, wie weiter unten ersichtlich, unter seinem Einflusse. Die Berührung ist nur eine äußerliche, aber sie fiel doch schon im 2. Jahrhundert so auf, daß man auf christlicher Seite die Legende von einem Briefwechsel zwischen Seneca und Paulus schuf.

ταῖς δ' ἄλλαις πόλεσιν, ὡς ἁρτίως εἶπον, πλὴν Ἀλεξανδρείας συμβαίνει τάναντία· φοιτῶσι γὰρ εἰς αὐτὰς πολλοὶ καὶ διατρίβουσιν αὐτόθι ἄσμενοι, τῶν δ' ἐπιχωρίων οὐ πολλοὺς οὐτ' ἂν ἔξω φοιτῶντας ἴδοις κατὰ φιλομάθειαν, οὐτ' αὐτόθι περὶ τοῦτο σπουδάζοντας· Ἀλεξανδρεῦσι δ' ἁμφοτέρω συμβαίνει· καὶ γὰρ δέχονται πολλοὺς τῶν ξένων καὶ ἐκπέμπουσι τῶν ἰδίων οὐκ ὀλίγους . . . καὶ εἰσι σχολαὶ παρ' αὐτοῖς παντοδαπαὶ τῶν περὶ λόγους τεχνῶν καὶ τᾶλλα δ' εὐανδρεῖ καὶ πλεῖστον δύναται τὸν τῆς μητροπόλεως ἐπέχουσα λόγον<sup>1</sup>.

Mag man auch die unbeweisbare Vermutung hegen, daß das auffallend günstige Urteil durch Strabons Freundschaft mit Athenodoros mit beeinflusst sei, wir haben keinen ernstlichen Grund an ihm zu zweifeln, zumal Strabon als Zeitgenosse (ca. 68 v. bis 20 n. Chr.) eine Autorität ersten Ranges bedeutet. „Der Grieche hat für das Charakteristische jedes Landes und auch für den gegenwärtigen Zustand offenes Verständnis, ist wunderbar gut auf dem Laufenden und gibt scharf umrissene Bilder“<sup>2</sup>. Wenn Strabon Tarsos neben Alexandreia und Athen stellt, so darf dies Urteil nicht absolut gefaßt werden. Der junge Lehrstiz Tarsos konnte mit den beiden ehrwürdigen Universitäten nicht ernstlich rivalisieren. Aber relativ gefaßt ist der Vergleich richtig. Bezogen auf die Stoa<sup>3</sup> betont er den entscheidenden Einfluß, den ihre Vertreter in oder wenigstens aus Tarsos auf die damalige gebildete Welt, vor allem das Abendland ausübte. Die Studien wurden hier wirklich ernst betrieben. Zu Strabons Zeit war hier offenbar die Philosophie noch nicht zum Spiel raffinierter Dialektik herabgesunken. Den Bahnen des großen Meisters Poseidonios getreu suchte man den letzten Gründen alles irdischen Geschehens auf die Spur zu kommen.

1. Strabon XIV, 673–674. Die Angaben über Tarsos müssen zwischen 13 vor und 7 nach Christus geschrieben sein. Strabon setzt § 674–675 die Anwesenheit des Athenodoros in Tarsos voraus. Dieser ist 7 nach Chr. gestorben und hat die letzten 20 Jahre seines Lebens in seiner Heimat zugebracht. Strabon setzt offenbar voraus, daß Athenodoros noch lebt (XVI, 779). Sonst würde er wohl auch die jährliche Gedenkfeier, die zu seinen Ehren in der Vaterstadt abgehalten wurde, erwähnt haben.

2. H. von Wilamowitz-Moellendorf (Die Kultur der Gegenwart I, Abt. VIII) S. 154.

3. Daß diese vor allem gemeint ist, geht mir weniger aus den allgemeinen Worten: *φιλοσοφία* und *διατριβαὶ φιλοσόφων* hervor, als vielmehr aus der Nennung der Stoiker, die im Zusammenhang des über Tarsos Gesagten den breitesten Raum einnehmen. Daß er nicht mehr über sie sagt, vor allem ihre Werte nicht erwähnt, liegt an seiner Absicht, eine Geographie zu schreiben.



Diese Beobachtung bestätigt sich auch durch die Aussage Strabons, daß die großen Universitäten wie Alexandria national desinteressiert sind. In Alexandria studieren wenig Eingeborene, meist Ausländer. In Tarsos ist das Gegenteil der Fall. Diese Universität trägt einen streng nationalen Charakter. Erfahrungsgemäß gewinnt der Gesichtskreis auf diese Weise einen etwas einseitigen, sicher auch konservativen Charakter. Es soll damit nicht etwa einer besonderen Richtung der Stoa in Tarsos das Wort geredet werden. Nur ging offenbar die Auflösung der Stoa hier noch nicht so rasch vorwärts als an den anderen Hauptstätten. Zu Strabos Zeit stand sie jedenfalls noch in Blüte.

Ganz anders als heutzutage standen die Gelehrtenschulen der Antike auch mit dem Volksleben in unmittelbarer Beziehung. Sie beeinflussten es teils direkt teils indirekt. Der konservative Geist macht sich in der gesamten Bevölkerung von Tarsos geltend. Philostratus, der zu Anfang des 3. Jahrhunderts n. Chr. schreibt, kann wohl recht haben, wenn er über die Manieren der Bürger, ihre Vergnügungssucht, Puhlsucht u. s. w. zu Gericht sitzt. Nur dürfen seine Beobachtungen nicht, wie er will, auf die Zeit des ersten Kaisertums bezogen werden. Sein Roman ist zu gunsten des Apollonios von Thyana, der mit den Einwohnern von Tarsos auf schlechtem Fuße stand, gefärbt<sup>1</sup>. Derselbe Dion von Prusa, auf den er sich beruft, stellt der Sittenstrenge und Zucht der Tarsenser ein glänzendes Zeugnis aus: *πρότερον* (er redet von der Zeit des Athenodoros und Augustus) *μὲν οὖν ἐπ' εὐταξίᾳ καὶ σωφροσύνῃ διαβόητος ἦν ἑμῶν ἢ πόλις καὶ τοιούτους ἀνέφερον ἄνδρας· νῦν δὲ ἐγὼ δέδοικα, μὴ τὴν ἐναντίαν λάβῃ τάξιν, ὥστε μετὰ τῶνδε καὶ τῶνδε ὀνομάζεσθαι. καίτοι πολλὰ τῶν νῦν ἔτι μενόντων ὅπως δῆποτε ἐμφαίνει τὸ σῶφρον καὶ τὸ αὐστηρὸν τῆς τότε ἀγωγῆς, ὧν εἶσι τὸ περὶ τὴν ἐσθῆτα τῶν γυναικῶν, τὸ τοῦτον τὸν τρόπον κατεστάλθαι καὶ βαδίζειν ὥστε (μηδὲνα) μηδὲ ἐν αὐτῶν μέρος ἰδεῖν μήτε τοῦ προσώπου μήτε τοῦ λοιποῦ σώματος, μηδὲ αὐτὰς ὁρᾶν ἔξω τῆς ὁδοῦ μηδέν<sup>2</sup>. Ständen wir mit der Zeit*

1. Vita Apollonii I c. 7; VI c. 34. Vergl. Ramsay s. o. S. 234.

2. Tarsica prior § 48 S. 311. Aus dieser Stelle entnehmen wir zugleich die altorientalische Sitte für Tarsos, daß die Frauen nur verschleiert auf der Straße wie überhaupt an der Öffentlichkeit erscheinen dürfen. Dion erwähnt das ausdrücklich als etwas Besonderes, also Ungewöhnliches. Durch den Schleier ist die Würde der Frau repräsentiert. Nur wenn sie ihre *ἐξοσσία* (I Kor. 11, 10) auf dem Haupte hat, kann sie draußen Anspruch auf Achtung erheben. Bei

der ersten beiden Kaiser schon in der Dekadence von Tarjos, die ja stets von Überkultur und Luxus begleitet ist, so hätte sich dieser Luxus in erster Linie bei den Frauen gezeigt. Man denke doch an die gleichzeitigen römischen Verhältnisse. Deshalb liegt wohl auch dort, wo Paulus von den Lastern der antiken Welt redet, weniger seine Erfahrung aus der Heimat zu Grunde. Von hier stammen vielmehr seine Beobachtungen vom Suchen nach dem unbekannten Gott<sup>1</sup> oder von einer natürlichen Gotteserkenntnis<sup>2</sup> oder von dem ungeschriebenen Sittengeß in der Brust der Heiden<sup>3</sup>. Erst die Stätten des Aphrodite-Kultus (Kypros) und die großen Handelsstädte: Antiocheia am Orontes, Ephesos, Korinthos u. a. haben ihm die Farben in die Hand gegeben, die er zu einem so düsteren Gemälde aufträgt<sup>4</sup>. Wo er von seiner Vaterstadt redet, spricht er mit Stolz und Achtung von ihr<sup>5</sup>. —

Man wird nicht leugnen können, daß die Hochschule von Tarjos und dies Volksempfinden sich bis zu einem gewissen Grade bedingten. Es geht nicht an, wie Bonhöffer dies tut<sup>6</sup>, einfach die Tatsachen zu übersehen. Er leugnet in direktem Gegensatz zu dem historischen Berichte Strabons jede Bedeutung der Stoikerschule von Tarjos wie der Stoa im allgemeinen für den Beginn des ersten christlichen Jahrhunderts. Der Satz, daß „2 bis 3 Jahrhunderte früher einige stoische Schulhäupter zufällig (sic!) aus Tarjos waren“, ist doch recht kühn. Vielmehr kommt grade von Syrien und Kilikien der charakteristische Geist der mittleren Stoa. Die Frage, warum Epiktet seine Schüler nicht nach Tarjos schickt, liegt recht abseits. Lehrte doch Epiktet zu Nikopolis in Epirus. Auch bemerkt Strabon ausdrücklich von der Gelehrtenschule zu Tarjos: *ξέροι δ' οὐκ ἐπιδημοῦσι γὰρ*<sup>7</sup>. Auch Epiktets Ausspruch: „Zeiget mir auch nur einen einzigen Stoiker kann ich nicht als maßgebend anerkennen. Er ist zwar Stoikerschüler, aber doch innerlich kein Stoiker“

Dion von Prusa ist also das Verständnis für I Kor. 11, 3–16 zu suchen. Wenn je, so hat man hier eine Reminiscenz des Paulus an Tarjos, die er noch mit den Worten unterstreicht: *ἡμεῖς τοιαύτην συνήθειαν οὐκ ἔχομεν* (V. 16). Seine Beurteilung der Stellung der Frau im Hause und in der Öffentlichkeit scheint mir durch diesen Zusammenhang am besten beleuchtet zu werden. Liechmann (Komm. zu I Kor. 11, 3–16) trifft die Erklärung der Korinther-Stelle gut. Nur braucht er zum Beleg der Sitte nicht zu Plutarch zu greifen, sondern zu dem näher liegenden Dion von Prusa.

1. Akt. 17, 23.      2. Röm. 1, 19.      3. Röm. 2, 14–16.

4. Röm. 1, 18 ff.      5. Akt. 21, 39.

6. Epiktet und das Neue Testament 1911, S. 164<sub>2</sub>.

7. Strabon XIV, 673.      8. II, 19, 24.

mehr, wie seine erwiesene Hinneigung zum Kynismus dartut<sup>1</sup>. Vor allem aber vergesse man nicht, daß immerhin ein großer Zeitraum zwischen der Jugendzeit des Paulus und der öffentlichen Wirksamkeit des Epiktet in Rom und Nikopolis liegt, 2 Menschenalter (ca. 60–70 Jahre!).

III. Über die Organisation der Hochschule von Tarsos läßt sich nichts Bestimmtes aussagen. Wir wissen auch nicht, wie das Verhältnis der tarsischen Stadtregierung zur höheren Erziehung der Einwohner war. Analog den anderen hellenischen und hellenistischen Städten mag die endgültige Autorität in den Händen des Volkes gelegen haben, wenigstens solange als die Verfassung einen mehr demokratischen Zug trug. Durch den Kanaiten Athenodoros ist wohl bei der straffen Verbindung, die er mit Rom herstellte, auch in diesem Punkte Wandel geschaffen worden. Zunächst hatte jedenfalls die Volksversammlung das Recht über Wohl und Wehe der Hochschule, ihrer Lehrer, deren Anstellung und Entlassung und über den Umfang und die Auswahl der wissenschaftlichen Disziplinen. Das Gedeihn und die Förderung war der ausschlaggebende Gesichtspunkt<sup>2</sup>. Nach alledem, was Strabon uns meldet, kann ich Ramsay nicht beistimmen, der behauptet: „A lecturer was permitted to enter any city as a wandering scholar and might begin publicly to dispute and to lecture (as Paul did in Athens and in Ephesus and elsewhere), if he could attract an audience“<sup>3</sup>. Erstens darf Paulus nicht zum Vergleich herangezogen werden, er galt den Vertretern der mittleren Stoa höchstens als Kyniker und wurde somit nicht als voll angesehen<sup>4</sup>. Zweitens scheint man in Tarsos die Eingeborenen bevorzugt, also wohl erst recht die Lehrkräfte aus der Heimat genommen zu haben<sup>5</sup>. Das wurde ja mit gewissem Stolz als Unterschied zu anderen Städten, so Alexandria in Ägypten, empfunden: Man war imstande den eignen Bedarf an Lehrern zu decken und noch eine Reihe von Größen an andre Städte, vor allem an Rom abzugeben. Aus diesem Grunde muß man auch sehr vorsichtig sein, eine direkte Abhängigkeit von der Philosophenschule von Alexandria von vornherein anzunehmen.

IV. Über die Gedanken, welche die Stoa zu Tarsos im Zeitalter des Augustus vertrat, läßt sich mit Sicherheit nichts Bestimmtes sagen. Im allgemeinen wird man die Grundgedanken, wie

1. Zeller f. o. S. 778–781.

2. Ramsay f. o. S. 228 ff.

3. Ebenda S. 229 f.

4. Act. 17, 18, 32.

5. Strabon XIV, 673–674.

sie die Stoa damals überhaupt vertrat, voraussetzen dürfen. Wir haben keine einzelnen Systeme und können nicht feststellen, ob der Stoicismus hier mehr oder weniger streng monistisch sich gestaltete, und wie er sich gerade an dieser Scheide von Orient und Occident zum Volksglauben und seinen Dogmen verhielt — ob er sich beeinflussen ließ oder alle Mythen verwarf, bez. allegorisch umdeutete. Der einzige Philosoph, von dem wir aus früherer Zeit einige Kenntnis haben, ist Antipater aus Tarjos<sup>1</sup>. Doch fällt sein Wirken ins zweite vorchristliche Jahrhundert, er hat jedenfalls nur seine Ausbildung in der Heimat erhalten, den größten Teil seines Lebens in Athen verbracht und ist auch dort gestorben. Von einer Rückkehr nach Tarjos hören wir nichts. Die entsprechende Plutarchstelle deutet eher das Gegenteil an: Ἀντίπατρος δ' ὁ Ταρσεὺς πρὸς τῷ τελευτᾷ ἀναλογιζόμενος, ὧν ἔτυχε ἀγαθῶν, οὐδὲ τὴν εὐπλοίαν παρέλιπε τὴν ἐκ Κιλικίας αὐτῷ γενομένην εἰς Ἀθήνας<sup>2</sup>.

Sehen wir auch von der frühen Zeit ab, in der Antipater wirkte, so ist ein Eingehen auf seine Gedanken auch deshalb unmöglich, weil wir nicht feststellen können, wie die spätere Stoa von Tarjos sich dazu stellte. Wir haben nur eine einzige leise Andeutung, daß Athenodoros, wohl der Sohn Sandons, in einem Punkte, der von der üblichen stoischen Anschauung abwich<sup>3</sup>, ihm beistimmte: Ἡρακλείδης μέντοι ὁ Ταρσεὺς, Ἀντίπατρον τοῦ Ταρσεὺς γνώριμος, καὶ Ἀθηνόδωρος ἀνισά φασι τὰ ἁμαρτήματα<sup>4</sup>.

Der Gedanke ist nicht so bedeutungslos, wie er erscheint. Auch Poseidonios mag ihm nicht fern gestanden haben<sup>5</sup>. Die letzten Jahrzehnte der philosophischen Forschung haben aber klar gezeigt, wie groß der Einfluß dieses jüdischen Hellenisten zur Zeit der Geburt Christi auf die Geisteswelt des Orients und zugleich des Occidents gewesen ist. Der Schüler des Panaitios, der dem Lehrer zwar an Kritik und Kon-

1. Plutarch Moralia VI de stoicorum repugnantibus c. 38; Diogenes Laertius VII § 121; Cicero de officiis III, 12 § 51f. S. 105f. (ed. Müller). Chrysippos, der ausschließlich dem 3. vorchristlichen Jahrhundert angehört, ist absichtlich aus diesem Grunde beiseite gelassen.

2. Plutarch Moralia III, de tranquillitate animi cap. 9.

3. Diogenes Laertius VII § 120: ἀρέσκει τ' αὐτοῖς ἴσα ἡγεῖσθαι τὰ ἁμαρτήματα καθά φησι Χρύσιππος ἐν τῷ τετάρτῳ τῶν ἡθικῶν ζητημάτων καὶ Περσαῖος καὶ Ζήνων.

4. Ebenda § 121

5. Vgl. Galen de Hipp. et Plat. placitis V, S. 466f. (Med. Graec. op. Vol. V ed. Kühn).



sequenz der Ideen nicht gleichkam<sup>1</sup>, ihn aber an allumfassender Gelehrsamkeit überragte<sup>2</sup>, führte bewußt den Synkretismus auf dem Gebiete der Philosophie ein. Seine Übereinstimmung mit Pythagoras, seine Annäherung an die Peripatetiker in naturwissenschaftlicher Hinsicht, vor allem seine Bewunderung für Platon, dessen Lehre er im Kommentar zum Timaios mit der stoischen zu einen suchte, ergeben einen synkretistischen Stoicismus, in dem auch für die populären Anschauungen, wie die Mantik, den Dämonenglauben und die Unsterblichkeit der Seele Raum blieb.

Er ist der Hauptvertreter der mittleren Stoa, wie sie zweifellos in unserm Zeitalter auch in Tarjos an der Tagesordnung war. Athenodoros, der Sohn Sandons ist vielleicht einer seiner Schüler gewesen<sup>3</sup>. Jedenfalls sprechen alle Anzeichen dafür, daß er ein „Stoiker der freien vermittelnden Richtung“ war und in den Anschauungskreis des Poseidonios hineingehört<sup>4</sup>. Hätten wir nun ein wenig genaueren Einblick in die Gedankenwelt sowohl des Antipater als auch des Athenodoros, so wäre es sehr reizvoll der Analyse Antipater – Poseidonios – Athenodoros nachzugehen und hieraus Schlüsse auf die tarjische Stoikerschule zu ziehen. Vor allem wäre es interessant festzustellen, inwieweit sie sich von den Gedanken der alten Stoa entfernte und inwieweit nicht. Bei dem jetzigen Quellenmaterial ist das ausgeschlossen, wenn man nicht zu einer einseitigen Konstruktion kommen will. Wir müssen uns in diesem Punkte, so schmerzlich das ist, mit einer Negation abfinden.

V. Unerläßlich ist jedoch für die Gesamtbeurteilung der Tarjos-Universität ein ausführliches Eingehen auf die Hauptpersönlichkeit der Stadt, auf Athenodoros, den Sohn des Sandon aus Kana bei Tarjos.

Er hat von ca. 74 vor bis 7 nach Christi Geburt gelebt. Nach den Grundsätzen, die Strabon<sup>5</sup> über die Ausbildung der kilikischen Gelehrten angibt, hat er seine Ausbildung in Tarjos selbst empfangen, also mindestens zwei Jahrzehnte in der Heimat verbracht. Auch die letzten zwanzig Jahre verlebte er daheim, demnach mindestens die Hälfte seines Lebens. So darf die Annahme, daß er einen beherrschenden Einfluß auf die Anschauung der Stoa in Tarjos gewann, nicht von der Hand gewiesen werden. Erinnern wir uns doch, daß er nicht nur als der

1. Zeller *l. o.* S. 596.

2. Strabon XVI, 753.

3. Zeller *l. o.* S. 607 Anm.

4. Otto Henze „Seneca und Athenodoros“ S. 32. Universitätsprogramm, Freiburg 1893.

5. XIV, 673–674.

Lehrer und Freund des Augustus<sup>1</sup>, sondern auch mit der Vollmacht, die Zustände in der Heimatsstadt zu erneuern, heimkehrte und daß Strabon<sup>2</sup> in seinen Angaben nur auf ihn näher eingeht. Die Quellen berichten uns, daß er eine Persönlichkeit ersten Ranges gewesen sei. Das zeigt das Verhalten des Augustus gegen ihn: *μάλιστα ταῖς Ἀθηνοδόρου τοῦ Στωϊκοῦ συμβουλαῖς ἐπέισθη* . . . .<sup>3</sup> Der ehemalige Lehrer scheute sich keineswegs im Dienste der Wahrheit seinem kaiserlichen Freunde mutig und trotzig entgegenzutreten<sup>4</sup>. Augustus verübelte ihm dies ebensowenig wie die sonstige Mahnung zur Mäßigung<sup>5</sup>. Seine Schlagfertigkeit den Mitbürgern daheim gegenüber beleuchtet Strabon in drastischer Weise<sup>6</sup>. Da zu seiner Zeit und wie der Wortlaut der Stelle andeutet, jedenfalls durch ihn Tarsos von den Abgaben befreit, also alte, vielleicht schon von dem ersten Caesar her verbriefte Rechte bestätigt bekam<sup>7</sup>, verstehen wir es, daß er, wenn auch von der Partei demokratischer Griechen um seiner streng monarchischen Gesinnung willen gefürchtet, im Volke, namentlich auch bei den Juden sehr populär gewesen ist und man ihm deshalb ein Heroon samt einer jährlichen Gedeknfier errichtete.

Wenn ihn auch Eusebius<sup>8</sup> als Naturphilosophen erwähnt und der Geograph Strabon ihn als Autorität über die Anschauungen von Ocean und Strömungen nennt<sup>9</sup>, nahm unbedingt die Ethik einen breiten Raum in seinen Studien ein. Wird er doch von Cicero im November 44 bei der Abfassung der Schrift *de officiis* zu Rate gezogen<sup>10</sup>. Auch ist das Wenige, das wir von seinen Werken haben, dem Gebiete der Ethik entnommen. Diese Fragmente befinden sich in Senecas

1. Lufian, *Macrobioi* 21 und 23.

2. XIV, 675.

3. *Zoimos* I, 6 (ed. Bekkeri).

4. *Dio Cassius* LVI, 43.

5. *Plutarch*, *Apophthegmata Regg.* S. 207 D.

6. *Strabon* XIV, 675.

7. Lufian, *Macrobioi* 21: *Ἀθηνοδόρος Σάνδωνος Ταρσεὺς Στωϊκός, ὃς καὶ διδάσκαλος ἐγένετο καίσαρος σεβαστοῦ θεοῦ, ὑπ' οὗ ἡ Ταρσεὺς πόλις καὶ φόρων ἐκουφίσθη, δύο καὶ ὀγδοήκοντα ἔτη βιοῦς ἐτελεύτησεν ἐν τῇ πατριδι καὶ τιμὰς ὁ Ταρσεὺς δῆμος αὐτῷ κατ' ἔτος ἑκαστον ἀπονέμει ὡς ἡρώϊ.* Man beachte das Präteritum! Stammen diese Worte wirklich von Lufian, so wäre diese Sitte noch für die Mitte des 2. Jahrhunderts bezeugt. Auch die Angaben des Dion von Prusa sprechen dafür (*Tarsica prior* § 48 S. 311). Ein Beweis, wie tief diese Persönlichkeit auf das Volksbewußtsein eingewirkt hat.

8. *Arm. Chron.* 197, 1, ed. Schöne S. 146.

9. *Strabon* I, 6; I, 55; III, 173.

10. *Cicero ad Atticum* XVI, 11, 4; 14, 3. Zeller *l. c.* S. 607 identifiziert den genannten Athenodoros Calvus mit dem hier besprochenen.

Schriften<sup>1</sup>. Nach Zeller kann in ihnen nur der Sohn Sandons in Frage kommen<sup>2</sup>.

Am belanglosesten sind die Worte, die Seneca de tranquillitate animi cap. 7 anführt: Athenodorus ait ne ad cenam quidem se iturum ad eum, qui sibi nil pro hoc debiturus sit. Wichtiger ist eine Stelle aus der 10. Epistel: Tunc scito esse te omnibus cupiditatibus solutum, cum eo perveneris, ut nihil deum roges, nisi quod rogare possis palam. Der hier ausgesprochene Gedanke des Athenodoros klingt noch verschiedentlich in den Worten Senecas nach: Quam multa sunt vota quae etiam sibi fateri pudet! quam pauca, quae facere coram teste possimus!<sup>3</sup> oder: Vota homines parcius facerent, si palam facienda essent. Adeo etiam deos, quibus honestissime supplicamus, tacite malumus et intra nosmet ipsos precari<sup>4</sup>.

Der aus Epistel X beigebrachte Ausspruch des Athenodoros bestätigt durch die Tiefe des religiös-ethischen Empfindens erneut unsre Behauptung, daß wir in diesem Philosophen von Tarfos wirklich eine gediegene Persönlichkeit, die von hohen inneren Werten erfüllt war, vor uns haben. Es entspricht durchaus seiner Denkweise, wenn Ramsay bei Besprechung dieser Stelle die folgenden Worte als der Anschauungswelt des Athenodoros angehörig hinzuzieht: „Sic vive cum hominibus tamquam deus videat; sic loquere cum deo, tamquam homines audiant<sup>5</sup>“.

Das Hauptfragment befindet sich im 3. Kapitel der Schrift de tranquillitate animi<sup>6</sup>. Um dem Leser die genaue Nachprüfung bei der späteren Vergleichung mit Paulus zu erleichtern, lasse ich die Stelle ungefügt folgen und die Partien, auf die ein größeres Gewicht zu legen ist, gesperrt drucken:

1. Adversus hoc taedium, quo auxilio putem utendum, quaeris. Optimum erat, ut ait Athenodorus, actione rerum et reipublicae tractatione et officiis civilibus se detinere. Nam ut quidam sole et exercitatione et cura corporis diem educunt, athleticque longe utilissimum est lacertos suos roburque, cui se uni dicaverunt, maiore temporis parte nutrire, ita vobis animum ad rerum civi-

1. de tranquillitate animi 3, 1–8; 7, 2; epist. 10, 5.

2. Zeller *l. o.* S. 607; ebenso urteilt Otto Henje „Seneca und Athenodoros“ 1893 S. 25 ff.

3. de beneficiis VI cap. 38.

4. de beneficiis II cap. 1.

5. Epistel X, 5.

6. 3, 1–8.

lium certamen parantibus, in opere esse, uno longe pulcherrimum est? Nam cum utilem se efficere civibus mortalibusque propositum habeat, simul et exercetur et proficit, qui in mediis se officiiis posuit communia privataque pro facultate administrans.

2. Sed quia in hac, inquit, tam insana hominum ambitione tot calumniatoribus in deterius recta torquentibus, parum tuta simplicitas est et plus futurum semper est, quod obstat quam quod succedat, a foro quidem et publico recedendum est, sed habet, ubi se etiam in privato laxè explicet, magnus animus. Nec ut leonum animaliumque impetus caveis coercetur: sic hominum, quorum maximae in seducto actiones sunt.

3. Ita tamen delituerit, ut ubicunque otium suum absconderit, prodesse velit singulis universisque ingenio, voce, consilio; nec enim is solus rei publicae prodest, qui candidatos extrahit, et tuetur reos et de pace belloque censet: sed qui iuventutem exhortatur, qui in tanta bonorum praeceptorum inopia virtutem instillat animis, qui ad pecuniam luxuriamque cursu ruentis prensat ac retrahit et si nihil aliud certe moratur, in privato publicum negotium agit.

4. An ille plus praestat, qui inter peregrinos et cives aut urbanus praetor adeuntibus adsectoris verba pronuntiat quam qui quid sit iustitia, quid pietas, quid patientia, quid fortitudo, quid mortis contemptus, quid deorum intellectus quam tutum gratuitumque bonum sit **bona conscientia**? Ergo si tempus in studia conferas, quod subduxeris officiis, non deserueris nec munus detrectaveris. Neque enim ille solus militat, qui in acie stat et cornu dextrum laevumque defendit: sed et qui portas tuetur et statione minus periculosa, non otiosa tamen fungitur, vigiliasque servat et armamentario praest. quae ministeria quamvis incruenta sint, in numerum stipendiorum veniunt. Si te ad studia revocaveris, omne vitae fastidium effugeris: nec noctem fieri optabis taedio lucis nec tibi gravis eris nec aliis supervacuum: multos in amicitiam attrahes, affluetque ad te optimus quisque. Nunquam enim quamvis obscura virtus latet, sed mittit sui signa. quisquis dignus fuerit, vestigiis illam colliget. Nam si omnem conversationem tollimus et generi humano renuntiamus, vivimusque in nos tantum conversi, sequetur hanc solitudinem omni studio carentem inopia rerum agendarum. Incipiemus aedificia alia po-



nere, alia subvertere, et mare submovere et aquas contra difficultatem locorum educere et male dispensare tempus, quod nobis natura consumendum dedit. Alii parce illo utimur, alii prodige: alii sic impendimus, ut possimus rationem reddere; alii, ut nullas habeamus reliquias, qua re nihil turpius est. Saepe grandis natu senex nullum aliud habet argumentum, quo se probet diu vixisse, praeter aetatem.

Seneca hat in Kapitel 2 von den Ursachen der Gemütsunruhen gesprochen und behandelt nun in Kapitel 3 die Mittel, die dagegen angewendet werden können. Er bekämpft die Meinung des Athenodoros, daß man in einem Staate, in dem man seine redlichsten Absichten für das gemeinsame Wohl durchkreuzt sähe, weil schlechte, von unseligem Ehrgeiz geleitete Elemente die Oberhand gewönnen, am besten sich zurückzöge und als Privatmann durch Wissenschaft und Unterricht auf die heranwachsende Jugend Einfluß zu gewinnen suchte. Die Auffassung beider Männer ist, vom Boden ihres Lebens aus beurteilt, verständlich. Aus den Worten des Athenodoros redet der in Lebenserfahrung gereifte, dem Staatsleben fern stehende Mann. Die Wirren in seiner Heimat, denen er vielleicht absichtlich entronnen ist und die er dann doch kraftvoll beseitigt, mögen die Folie abgeben, auf der sich seine Worte abheben. Aus Senecas Vorwurf: *Mihi, carissime Serene, nimis videtur submisisse temporibus se Athenodorus, nimis cito refugisse*<sup>1</sup>, redet der verantwortliche Staatsmann und Minister, der von seiner Stellung aus die Folgerungen seines Gewährsmannes nicht zu ziehen vermag.

VI. Haben Athenodoros und Paulus irgendwelche Beziehung in ihren Aussprüchen? Diese Frage zu beantworten ist unbedingte Notwendigkeit. Von ihr hängt die Gesamtbeurteilung der Stellung Pauli zur Stoa mit ab. Was man bis jetzt als Anlehnung des Apostels an die heidnische Philosophie ausfindig gemacht hat, beruht vielfach auf unbewiesenen Vermutungen. Die Analogie des Ausdrucks verbürgt noch lange nicht gemeinsame Anschauung, geschweige gemeinsamen Ursprung. Hier haben wir nun einmal ein paar, wenn auch dürftige Bruchstücke eines tarjischen Stoikers. Gelingt es da zwischen ihnen und Paulus gewisse Beziehungen nachzuweisen, so dürften diese schwerer ins Gewicht fallen. Erst wenn wir diese Anlehnungen direkt aus seinem Bildungsgang nachweisen können, werden sie für die theologische Wissenschaft verbindlich.

1. de tranquill. an. 3, 9.

Wir haben Abhandlungen über Seneca und Paulus, über Seneca und Athenodoros, aber nicht über Seneca, Athenodoros und Paulus. Erst bei der letzten Betrachtungsweise werden wir über das bis jetzt naturgemäß stets negativ ausfallende Ergebnis für die paulinische Forschung hinausgeführt werden können.

S. Christian Baur ist deshalb auch in seiner Untersuchung Seneca und Paulus<sup>1</sup> zu dem Ergebnis gelangt: Es bestehen wohl Parallelen, aber keine Abhängigkeit. Da eine persönliche Einwirkung des Paulus auf Seneca nach Lage der Dinge als völlig ausgeschlossen gelten muß, kommt man auf diesem Wege nicht weiter. Angesichts der ungeheuren Verbreitung des Stoicismus lagen die Ideen in der Luft. Es muß deshalb Otto Pfleiderers Verfahren<sup>2</sup>, Aussage gegen Aussage zu stellen, sehr „problematisch“ genannt werden.

Aus dem gleichen Grunde ist auch die Parallelisierung von de tranquillitate 3 und Epheser 6, 10 abzuweisen, die Ramsay<sup>3</sup> vornimmt. Gewiß trägt diese dem Athenodoros entnommene Stelle des Seneca gewisse Ähnlichkeit mit der Auffassung des Lebens als einer Kriegsfahrt gegen das Übel: Neque enim ille solus militat . . . . Doch solche Auffassung vom Leben ist nicht spezifisch athenodorisch oder paulinisch. Dasselbe Bild liegt z. B. bei Seneca auch dort zu Grunde, wo er voraussichtlich von Athenodoros unabhängig ist<sup>4</sup>.

Eine gewisse Ähnlichkeit mit paulinischen Stellen bietet auch der Ausdruck des Athenodoros, daß das Wirken einer großen Seele am bedeutendsten in der Zurückgezogenheit sei (. . sic hominum, quorum maximae in seducto actiones sunt).

Paulus nennt die Christen die *ὡς ἀγνοούμενοι καὶ ἐπιγινωσκόμενοι* . . . , *ὡς πτωχοὶ πολλοὺς δὲ πλουτίζοντες, ὡς μηδὲν ἔχοντες καὶ πάντα κατέχοντες*<sup>5</sup>. Er empfiehlt denen, die sich der christlichen Lehre nicht fügen, sondern sich ihr entgegensetzen, aus dem Wege zu gehen (*ἐκκλίειν*)<sup>6</sup>. Nicht viele Weise nach menschlichen Begriffen, nicht viele Mächtige, nicht viele Hochgeborene, sondern das Törichte in der Welt hat Gott ausgesucht, das Schwache, das Niedriggeborene, das

1. Drei Abhandlungen zur Geschichte der alten Philosophie (neu herausgegeben von E. Zeller 1876) III S. 453 ff.

2. Urchristentum 2. Aufl. 1902 I S. 30 ff.

3. The Cities of St. Paul 1907 S. 221 f.

4. de prov. 4, 4: Gaudent magni viri rebus adversis non aliter, quam fortes milites bellis triumphans.

5. II Kor. 6, 9–10.

6. Röm. 16, 17.

garnichts war<sup>1</sup>. Doch der Unterschied zwischen Paulus und Athenodoros liegt auf der Hand. Dieser urtheilt vom Standpunkt des Stoikers aus, dessen Ziel die Unabhängigkeit von den Affekten ist und der dort, wo sich Schwierigkeiten aufstürmen, ihnen bequem aus dem Wege zu gehn sucht. Wie eine Reminiscenz an ihn klingen die Worte, die Dion später an die Bevölkerung von Tarsos richtet: τὸ μέντοι γε παρ' ὑμῖν γιγνόμενον <οὐ> τοιοῦτόν ἐστι, <καὶ> οὐδεὶς, ὥς ἐγὼ πυνθάνομαι, τῶν πολιτευομένων τοῦτο ἔχει προκείμενον οὐδ' ἐστὶν ἔτι τῶν κοινῶν· ἀλλ' οἱ μὲν ὅλως ἀφεστᾶσιν, οἱ δ' ἐκ παρέργου προσίσιν ἀπιόμενοι μόνον τοῦ πράγματος, ὥσπερ οἱ σπονδῆς διγγάνοντες οὐκ ἀσφαλὲς εἶναι λέγοντες ἀναθεῖναι αὐτοὺς πολιτείᾳ<sup>2</sup>.

Paulus dagegen geht nicht von egoistischen, sondern von religiös-sittlichen Beweggründen aus, wenn er den Christen rät, den Sügendeistern aus dem Wege zu gehn. Beide wollen die Veredlung der Menschheit, Athenodoros auf der bequemen Landstraße, wo man als Philosoph die einzelnen Wanderer besser abzuschnüßeln vermag, Paulus auf dem schmalen Steig der antiken Großstadt, wo tausende wandeln, wo der Christ leicht in Gefahr kommt, sich zu verlieren (ἐκκλίνειν!) und wo doch der Christ als der Seelsorger der Welt die Aufgabe des Salzes und des Lichtes hat. Dort behäbige Belehrung in ἀταραξία, hier ein großes Lebensopfer für die erkannte Wahrheit, ein θέατρον τῷ κόσμῳ καὶ ἀγγέλοις καὶ ἀνθρώποις<sup>3</sup>, das keine stoische Phrase ist, auch nicht ein dem Weisen aufgedrängter Kampf mit dem Geschehe<sup>4</sup>, sondern ein bewußtes, neuer Geistesart entsprungenes Eintreten für Christus.

Auch der Gedanke, daß die verborgene Tugend (nunquam enim quamvis obscura virtus latet, sed mittit sui signa) nicht verborgen bleibt, sondern einst anerkannt wird und so ihren Lohn findet, bedeutet keine Annäherung an das Neue Testament, so sehr der Ausspruch an Worte Jesu<sup>5</sup> und Pauli<sup>6</sup> zunächst anflingt. Vielmehr ist diese für jede höher strebende Ethik selbstverständliche Wahrheit der Antike gemeinsam<sup>7</sup>.

Mehr Annäherung bietet schon die Sprache, die wir allerdings bez. des Athenodoros nur in der Übersetzung kennen, was nicht gleichgiltig ist. Wenn Athenodoros sagt: nec noctem fieri optabis taedio lucis . . . so werden wir an den Gegensatz von

1. I Kor. 1, 26—31.      2. Tarsica altera § 34 S. 325.

3. I Kor. 4, 9.      4. Seneca de prov. 2, 9.

5. Matth. 6, 4.      6. Gal. 6, 4.

7. Seneca de cons. ad Marc. 23, 2; epist. 79, 14; Sallust. Jug. 85; Cicero de officiis I, 9, 30; u. ö. Vgl. Joh. 3, 21.

ἡμέρα und νύξ<sup>1</sup> oder φῶς und σκότος bei Paulus<sup>2</sup> erinnert. Doch kommt das Bild schon bei Platon vor (μεταστροφῇ ἀπὸ τῶν σκιῶν ἐπὶ τὸ φῶς)<sup>3</sup>. Außerdem fehlt bei Athenodoros die religiös=sittliche Verwertung der Metapher.

Entschiedener auf verwandte Redeweise deutet in den Höhepunkten der Erörterungen der Sachbau hin. Der Parallelismus der Sätze (qui . . . exhortatur, qui . . . instillat . . . qui prensat . . . ac retrahit et . . . agit) mit seiner Dreiteilung ist echt paulinisch. Das leuchtet noch mehr ein bei den Worten: quid sit iustitia, quid pietas, quid patientia, quid fortitudo, quid mortis contemptus, quid deorum intellectus . . . Da wird man den Gedanken an solche Sätze des Paulus wie den folgenden nicht los: ὅσα ἐστὶν ἀληθείᾳ, ὅσα σεμνά, ὅσα δίκαια, ὅσα ἀγνά, ὅσα προσφυλίᾳ, ὅσα εὐφημία, εἴ τις ἀρετὴ καὶ εἴ τις ἔπαινος, ταῦτα λογίζεσθε<sup>4</sup>. Freilich reichen solche allgemeine sprachliche Vergleiche noch lange nicht aus, um als Nachweis für speziell tarjische Einflüsse des Paulus zu dienen.

Sehr wichtig erscheint mir dagegen die Erwähnung der bona conscientia durch Athenodoros. In der griechischen Handschrift des Philosophen hat voraussichtlich <ἀγαθῇ> συνείδησις gestanden. Steinmann sagt in einer Sonderabhandlung über diesen Begriff: „Der Apostel muß dies Wort aus dem Schatze seiner griechischen Bildung übernommen haben, denn im Alten Testament findet sich dafür kein entsprechender Ausdruck“<sup>5</sup>.

Auch Bonhöffer gibt zu, daß das Wort innerhalb des Neuen Testaments eine einzigartige Rolle spiele und seiner Herkunft nach noch unerklärt sei. Er lehnt infolge des Mangels an schlagenden Analogien den Ursprung aus der Stoa ab<sup>6</sup>. Die Angabe des Athenodoros steht damit in Widerspruch.

συνειδέναι ἑαυτῷ heißt sich einer Sache bewußt sein. Davon ist das substantivierte Partizipium τὸ συνειδός abgeleitet, das in der Stoa ebenso wie das Substantivum ἡ συνείδησις wiederkehrt. Es bedeutet dort zunächst soviel wie Bewußtsein. In diesem rein formalen Sinne gebraucht es Chrysippos: . . . καθά γησιν ὁ Χρύσιππος ἐν τῷ πρώτῳ περὶ τελῶν πρώτον οἰκεῖον εἶναι λέγων παντὶ ζώῳ τὴν αὐτοῦ σύ-

1. II Thess. 3, 8; Röm. 13, 12; I Thess. 5, 5f.

2. Röm. 2, 19; II Kor. 4, 6; 6, 14 u. ö. 3. de rep. VII, 532.

4. Phil. 4, 8.

5. Das Gewissen bei Paulus (Biblische Zeit- und Streitfragen 1911) S. 1.

6. Epiktet und das Neue Testament 1911 S. 156f.



στασιν καὶ τὴν ταύτης συνείδησιν<sup>1</sup>. In ähnlichem Sinne kehrt es in der Septuaginta-Übersetzung wieder<sup>2</sup>.

Neben dieser formalen weiten Bedeutung hat das Wort auch eine engere. *συνείδησις* und *συνειδός* werden zur Sittlichkeit in Beziehung gebracht. Diese Fassung findet sich schon bei Platon: τῷ μηδὲν ἑαυτῷ ἄδικον ξυνειδῶσι ἥδεῖα ἐλπίς ἀεὶ πάρεστι καὶ ἀγαθὴ γηροτρόφος, ὡς καὶ Πίνδαρος λέγει<sup>3</sup>.

In überwältigender Fülle taucht der Begriff in der Stoa des ersten vor- wie nachchristlichen Jahrhunderts auf. Bonhöffers Ansicht, daß er sehr selten sei und keine Analogie für den paulinischen Sprachgebrauch in der Stoa vorhanden sei, ist abzulehnen<sup>4</sup>. Bonhöffers Urteil mag wohl daraus verständlich sein, daß uns die Schriften der Vertreter der mittleren Stoa zumeist verloren gegangen sind und wir die Bruchstücke vielfach wie bei Cicero, Seneca, Varro, Vergil, Plinius u. a., die alle mehr oder weniger Poseidonios ausgeschrieben haben, nur in lateinischer Sprache besitzen.

Gleichwohl findet sich auch bei griechischen Schriftstellern der terminus in ethischem Sinne. Dion von Prusa sagt: παροησίαν δὲ ἄγω διπλὴν ἐνὸς μὲν (ἐνεκα) τοῦ συνειδότης, ἑτέρου τοῦ ἀγωνοθέτου<sup>5</sup>. Dion oder der Anonimus, dem von Arnim die Rede zuschreibt, entschuldigt sich vor seinen Zuhörern, den Hellenen, ob seiner freimütigen Rede. Wenn er da sein Gewissen als Entschuldigung anführt, so ist nur der Sinn zulässig: Mein Gewissen als die innere sittliche Norm zwingt mich so zu reden. Denn es ist nicht geraten etwas wider das Gewissen zu tun.

Philon redet im Anschluß an II Mose 20, 7 davon<sup>6</sup>. „Das jeder

1. Diog. Laertius VII, 85. 2. Kohelet 10, 20.

3. de republ. I, 330.

4. Epistlet und das Neue Testament 1911 S. 156 f.

5. Corinthiaca § 34 S. 25.

6. Die Stelle lautet griechisch: ὁ γὰρ ἐκάστη ψυχῇ συμπεφυκώς καὶ συννοικῶν ἔλεγχος, οὐδὲν εἰσθῶς παραδέχεσθαι τῶν ὑπαιτίων μισοπονῆρῳ καὶ φιλαρέτῳ χρώμενος ἀεὶ τῇ φύσει κατηγορὸς ἑαυτοῦ καὶ δικαστὴς ὁ αὐτὸς ὢν, διακινηθεὶς ὡς μὲν κατηγορὸς αἰτιάται, κατηγορεῖ, δυσωπεῖ, πάλιν δ' ὡς δικαστὴς διδάσκει, νοουθετεῖ, παραινεῖ μεταβάλλεσθαι· κἂν μὲν ἰσχύσῃ πείσαι, γεγηθὼς καταλλάττεται, μὴ δυνήθεις δὲ ἀσπονδεῖ πολεμεῖ μήτε μεθ' ἡμέραν μήτε νύκτωρ ἀφιστάμενος, ἀλλὰ κεντῶν καὶ τιρώσκων ἀνίσταται, μέχρις ἂν τὴν ἀθλίαν καὶ ἐπάρατον ζωὴν ἀπορρήξῃ (ed. Cohn, de decalogo c. 87 S. 288 f.). Allerdings gebraucht Philon hier nicht den Ausdruck *συνείδησις*, sondern *ἐλεγχος*. Doch kommt der Ausdruck τὸ συνειδός bei Philon ebenso vor wie ἡ συνείδησις, vgl. ed. Mangan Index von conscientia. Die Septuaginta bringen die

Seele angeborene und in ihr wohnende Gewissen, das nicht gewohnt ist, etwas Unrechtes zuzulassen, das nur den Haß gegen das Schlechte und die Liebe zur Tugend kennt, ist Ankläger und Richter zugleich; wenn es einmal geweckt ist, tritt es als Ankläger auf, beschuldigt, klagt an und beschämt; als Richter hinwiederum belehrt es, erteilt Zurechtweisung, mahnt zur Umkehr; und hat es überreden können, dann ist es erfreut und ausgesöhnt, konnte es das aber nicht, dann kämpft es unverzöglisch und gibt Tag und Nacht keine Ruhe, sondern versetzt unheilbare Stiche und Wunden, bis es das elende und fluchwürdige Leben vernichtet hat". Mit Recht merkt der Übersetzer an: „Philon weist, in Übereinstimmung mit stoischer Anschauung dem Gewissen die Rolle eines Anklägers und Richters in der Seele des Menschen an. Ganz ähnliche Ausdrücke gebraucht Polybius XVIII, 43“, vgl. den Nachtrag<sup>1</sup>.

Die lateinischen Schriftsteller bringen den Begriff Gewissen als sittliche Norm außerordentlich häufig. Mit dem Namen *sacer spiritus* nennt es Seneca: *Sacer intra nos spiritus sedet, malorum bonorumque nostrorum observator et custos; hic prout a nobis tractatus est, ita nos ipse tractat*<sup>2</sup>. Es ist der *testis* aller seiner Taten: *Si honesta facis, omnes sciant, si turpia quid refert neminem scire, cum tu scias? O te miserum, si contemnis hunc testem!*<sup>3</sup> Auch der Ausdruck *conscientia* ist häufig: *At bona conscientia prodire vult et conspici: ipsas nequitia tenebras timet*<sup>4</sup>. Oder: *Gravis malae conscientiae lux est*<sup>5</sup>. Oder: *Mala conscientia saepe tuta est, segura numquam*<sup>6</sup>. Oder: *Tutum aliqua res in mala conscientia praestat, nulla securum*<sup>7</sup>. Seneca setzt den Begriff auch sonst als selbstverständlich in seinen Erörterungen voraus und nennt ihn nicht besonders<sup>8</sup>. Dieselbe Anschauung hat Cicero: *Magna vis est conscientiae et magna in utramque partem, ut neque timeant, qui nihil commiserint, et poenam semper ante oculos versari putent qui peccarint*<sup>9</sup>. Ausdrücklich hervorzuheben ist, daß bei den römischen Schriftstellern zwar meist ein näher erklärendes Attribut bei *conscientia* steht: *bona*<sup>10</sup>, *mala*<sup>11</sup> oder *rectae voluntatis*<sup>12</sup>, daß es aber *συνείδησις* ganz selten (vgl. Sap. Sal. 17, 11). Das Hebräische hat überhaupt kein Wort dafür.

1. L. Cohn: Die Werke Philon von Alexandria I S. 390 (über den Dekalog c. 87). 2. Seneca ep. 41. 3. epist. 43. 4. epist. 97, 15.

5. epist. 122, 14. 6. de mor. 65. 7. epist. 105, 8.

8. 3. B. contr. 1; Octav. 442; epist. 97, 13f.; de ira III, 26, 2.

9. pro Milone 23, 61. 10. Seneca de mor. 134.

11. Cicero pro Roscio Am. 23, 67. 12. Cicero ad fam. VI, 4.

auch wie das griechische und paulinische *συνείδησις* in der Auffassung der sittlichen Norm allein stehend, also prägnant vorkommt. So gebraucht es Cicero: *Nullum theatrum virtuti conscientia maius est*<sup>1</sup>. Auch den zeitgenössischen Schriftstellern ist diese *conscientia* durchaus vertraut<sup>2</sup>.

Die römische wie die griechische Auffassung trifft das schöne Dichterwort mit seiner schlichten, bündigen Form: *βροτοῖς ἅπασιν ἡ συνείδησις θεός*<sup>3</sup>.

Da der Begriff von der Zeit der mittleren Stoa an Gemeingut wird, so ist er von ihr mehr betont worden. Es ist doch immerhin wichtig, daß Seneca eine Stelle aus Athenodoros zitiert, die die *συνείδησις* in den Mittelpunkt der ganzen Betrachtung stellt. Wenn Athenodoros in seiner schwungvollen Rhetorik die Begriffe *iustitia*, *pietas*, *patientia*, *fortitudo*, *mortis contemptus*, *deorum intellectus* in echt stoischer Weise steigend aneinander reiht und als letztes Glied der Reihe die *bona conscientia* bringt, so gibt er ihr als dem Höhepunkte einen besonderen Nachdruck, der durch den Zusatz *tutum gratuitumque bonum* noch gemehrt wird. Die *bona conscientia*, das Gewissen als die sittliche Norm des Menschen, das als Richter über des Menschen Handel und Wandel dasteht, das uneigennützig gegen andere, aber auch untrüglich gegen die eigene Person ist, hat sicher eine zentrale Stelle in der Ethik des Athenodoros eingenommen.

Halten wir den paulinischen Sprachgebrauch gegenüber<sup>4</sup>.

Auch Paulus sieht im Gewissen den inwendigen Richter über des Menschen Tun<sup>5</sup>. Im Einklang damit stehen die Stellen der Apostelgeschichte, wo *συνείδησις* in Reden Pauli vorkommt<sup>6</sup>. Der Apostel drückt den Gedanken auch verbal aus: *οὐδὲν γὰρ ἐμὲντι σὺ νοῦδα*<sup>7</sup>. Eine

1. Cicero Tusc. disp. II, 26 § 64. Vgl. pro Milone 23, 61.

2. Vgl. Ovid fast I, 485; IV, 311; met. II, 447; Sallust. ad Caes. ep. 2; Sallust. Catil. 38 (*conscientia* ebenfalls absolut gebraucht); Horat. ep. I, 1, 61. Tacit. Ann. XXIV, 62; Sueton. Nero 35. Die Feststellung, daß *συνείδησις* und *conscientia* auch ohne erklärendes Attribut im Sinne von Gewissen vorkommt, ist deshalb wichtig, weil bei Paulus der Begriff immer absolut vorhanden ist, während in den Pastoralbriefen wie in der Apostelgeschichte sich die Zusätze *ἀποδόσκοπος*, *ἀγαθή*, *καθαρά* finden (Act. 24, 16; Act. 23, 1; I Tim. 1, 5; 1, 19; 3, 9; II, 1, 3). In der Sache ändert sich durch die Zusätze nichts, wie auch Steinmann, Das Gewissen bei Paulus 1911 Bibl. Zeit. und Streitfragen, S. 14f. richtig hervorhebt.

3. Poet. gnom. 139 ed. Weig.

4. Vgl. Steinmann, Das Gewissen bei Paulus S. 5ff.

5. I Kor. 1, 12.

6. Act. 24, 16; 23, 1.

7. I Kor. 4, 4.

Selbstbeurteilung im Gewissen ist die Voraussetzung dazu. Das Zeugnis des Gewissens bezieht sich wie auf die eigene Person so auch auf Reden und Tun anderer<sup>1</sup>. Bis hierher weicht Paulus in keiner Weise von der stoischen Fassung ab. Dasselbe gilt von den Worten διὸ ἀνάγκη ὑποτάσσεσθαι, οὐ μόνον διὰ τὴν ὁργὴν ἀλλὰ καὶ διὰ τὴν συνείδησιν<sup>2</sup>. Die oben zitierte Dionstelle stellt sich dem direkt an die Seite<sup>3</sup>. Man gewinnt den Eindruck, als sei der Ausdruck „des Gewissens wegen“ stereotyp gewesen, zumal der Terminus auch wiederkehrt<sup>4</sup>.

Aber Paulus geht, so sicher er an den durch die Tarsische Stoa und jedenfalls auch die Volkssprache gegebenen Begriff anknüpft, über ihn hinaus. Er ist nicht nur von formeller Bedeutung, ist auch nicht allein ein sittlicher, sondern auch ein stark religiös gefärbter Begriff. Nach Athenodors Auffassung ist συνείδησις das letzte sittliche Axiom. Das Gewissen ist ihm autonom. Für Paulus ist es „der Widerhall der Stimme Gottes im Menschen“. Er ist bei dem einen lauter, bei dem anderen weniger laut vernehmbar. Der Stand der wahren Gotteserkenntnis, die auf der φανέρωσις τῆς ἀληθείας<sup>5</sup> beruht, ist der Gradmesser. Die ἀγνότης, die ἐλλειψιὶς τοῦ θεοῦ, die χάρις θεοῦ, nicht die σοφία σαρκική<sup>6</sup> entscheiden den Wert des Gewissens. So kommt der Apostel dazu, von einer ἀσθενὲς συνείδησις zu reden<sup>7</sup>. Sie liegt in einer falschen Anschauung über den Wert der Götzen, also in einem Mangel an genügend klarer Gotteserkenntnis. Man darf aus dem Zusammenhang von I Kor. 8 nicht den Schluß ziehen, daß Paulus diesen Zustand des Gewissens gut hieße. Aber da das Gewissen der letzte und ernsteste Ratgeber des Menschen ist, so ist sein Urteil, das nie ein antisittliches nach Paulus sein kann, für den Menschen subjektiv unbedingt verbindlich. Es darf wohl geleitet, aber nicht gedrängt werden, weil der Mensch sonst an sich selbst irre wird.

Wir können an wenigen Begriffen in der paulinischen Terminologie so überraschend wahrnehmen, wie Paulus gewisse Ausdrücke dem Wort und der Anschauung nach zunächst übernimmt, sie aber zugleich kraft seines religiösen Genies umgestaltet, vertieft und religiös wertvoll macht. Auch seine Anschauung von der συνείδησις zeigt seinen gewaltigen Fort-

1. I Kor. 10, 29.

2. Röm. 13, 5.

3. Vgl. Dittenberger, Orient. Graec. inscr. sel. II S. 110 Nr. 484 Zeile 37: τοὺς οὖν διὰ τὸ συνειδὸς δυνάμει μὴ δυναμένους διδόναι τι αὐτοῖς . . . (inventum Pergami).

4. I Kor. 10, 25; 10, 27; 10, 28.

5. II Kor. 4, 2.

6. II Kor. 12, 1.

7. I Kor. 8, 7 ff.



schrift von der Gesetzesreligion zur Erlösungsreligion. — Nachdem wir festgestellt haben, daß dieser Begriff innerhalb des Gesichtskreises der tarasischen Bevölkerung lag und Paulus ihn in erster Linie von dort übernommen hat, könnte die Frage, ob er ihn direkt von Athenodoros hat müßig und wertlos scheinen. Dem ist nicht so. Wenn wir dies tatsächlich nachweisen könnten, stünde auch der Annahme nichts im Wege, daß er mit den Schriften des Poseidonios, wenn auch nicht vertraut, so doch bekannt gewesen sei. Dann aber würden gewisse Probleme, die bei ihm noch immer der Lösung erharren, erhellt werden, ich meine z. B. seinen psychologischen Dualismus. Leider kann der Nachweis für eine direkte Beeinflussung des Paulus durch Athenodoros nicht geliefert werden<sup>1</sup>. Die Quellen sind zu dürftig. Man darf aber im Hinblick auf eine richtige Einschätzung des Diaspora-Judentums, vor allem aber auf die oben dargelegte Beliebtheit und überragende Bedeutung des Athenodoros die Vermutung nicht schlechthin von der Hand weisen. Dion von Prusa setzt ausdrücklich voraus, daß dieser Philosoph nicht nur auf die Gelehrtenschule, sondern auf die gesamte Stadt und ihre Sitte eingewirkt und über sie gewacht habe. Wenn Philon als Jude in Alexandria mit den Schriften des Poseidonios bekannt werden konnte, so liegt es doch noch näher, daß Paulus in Tarsos mit den Schriften des Athenodoros, der ein Schüler des Poseidonios war und von dem Paulus sowohl bezüglich seines psychologischen Dualismus als auch seiner Mystik angeregt worden sein kann, bekannt wurde<sup>2</sup>. Daß dabei der philosophische Kopf Philon stark in der hellenistischen Philosophie hängen blieb, während der religiöse Genius Paulus, unfähig irgendwelche Kompromisse mit der Weisheit dieser Welt zu schließen, über sie hinausstrebte und mitten in seiner hellenistischen Bildung ein Korrektiv durch seinen Rabbinen-Unterricht in Jerusalem empfing, liegt im Naturell beider begründet und bedarf keiner weiteren Worte.

Feststellen läßt sich also in diesem Punkte die Berührung mit tarasischen Gedanken, nicht feststellen der Weg, auf dem sie stattfanden.

1. Man darf sich durch den geringen Umfang der Fragmente des Athenodoros, deren geringe Übereinstimmung mit Paulus, abgesehen von der *συνέκδοξαις*, auf reiner Zufälligkeit beruhen kann, nicht zu voreiligen Schlüssen verleiten lassen.

2. Ich stimme Wendland (Die urchristlichen Literaturformen 1912 S. 290) durchaus bei, wenn er betont, daß Paulus die höhere Literatur nicht studiert habe. Aber daß er direkt oder indirekt mit den ethischen Gedanken aus den Schriften des Athenodoros bekannt wurde, liegt nach dem Gesagten recht nahe.

VII. Es liegt außerhalb unserer Aufgabe, dort wo die Analogieen für die tarjische Geistesbildung fehlen, den Begriffen, die vermuten lassen, daß sie von Paulus dem Hellenismus und nicht dem Judentum entlehnt sind, auf den Grund zu gehn. Wendland<sup>1</sup>, Clemen<sup>2</sup> und andere haben auf diesem Gebiete Hervorragendes geleistet. Gleichwohl läßt sich, wie wir gezeigt zu haben meinen, noch manche neue Quelle öffnen. Mit Vorsicht muß auch der Talmud herangezogen werden, wenn auch hier stets die schwierige Quellenfrage nicht aus dem Auge verloren werden darf. Nur darf man nicht, wie Bonhöffer in seiner gründlichen und interessanten Schrift „Epiktet und das Neue Testament“ es tut, Paulus in das streng stoische Schema einzupressen suchen und wenn das nicht geht, einen Einfluß der Stoa auf jenen in Abrede stellen. Nur die mittlere Stoa, vor allem Poseidonios und die von ihm nachweislich beeinflussten Philosophen dürfen in Betracht gezogen werden, daneben aber die Schriftsteller des ersten christlichen Jahrhunderts, die unter die Reihe der Popularphilosophen gehören und zwischen Stoa und Kynismus stehen. Aus diesem Grunde wählte ich vor allem Dion von Prusa. Diese Leute waren es, die die *κοινὴ* mit den geläufigsten stoischen Termini durchsetzten. Sie haben eine Volkssprache geschaffen, die dem Durchschnittsmenschen des damaligen Heidentums die Möglichkeit verlieh über die letzten Gründe alles Irdischen und Himmlischen mit zu hören und eventuell auch mit zu reden.

### III. Das Judentum von Tarjos.

I. Ein sehr wichtiger Bestandteil der Einwohnerschaft von Tarjos waren die Juden. Während sie aber in andern Städten nur als geduldete Fremde galten, die unter sich als Synagogen-Gemeinschaft eine Einheit bildeten, genossen sie hier seit dem Jahre 171 vor Christus eine bevorzugte Stellung, vielleicht Gleichberechtigung mit den Griechen. Wie die Vorgänger des Antiochus IV. Epiphanes jüdische Familien in Syrien und Phrygien ansiedelten, so tat es voraussichtlich dieser König bei seiner Neugründung von Tarjos 171. Es lassen sich Gründe genug finden<sup>3</sup>, die eine Begünstigung des jüdischen Volksstammes allda durch die syrischen Herrscher wahrscheinlich machen.

1. Die hellenisch römische Kultur . . . und die antiken Literaturformen 1912.

2. Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments 1909.

3. Antiqu. 12, 3, 4: Brief des Antiochus III. an seinen Feldherrn Zeugis.

Josephus meldet<sup>1</sup>, daß Seleukos I. den Juden solcher Neugründungen das Bürgerrecht verlieh. Das Gleiche tat vielleicht Antiochus II<sup>2</sup>. Erkennt man diese Tatsache als historisch an, so steht auch nichts im Wege, das Gleiche von Antiochus IV. Epiphanes für Tarsos anzunehmen.

Auf eine Stammesansiedlung der Juden an dieser Stätte, nicht bloß auf eine zusammenhanglose Niederlassung einzelner weist all das Wenige hin, was wir über das Judentum von Tarsos wissen. Die Apostelgeschichte läßt die Kilikier, die doch nicht mehr in unmittelbarem Gesichtskreis der Urgemeinde lagen, so stark hervortreten<sup>3</sup>, daß hier noch andre Gründe als die der Zufälligkeit mitsprechen. Unsere späteren Ausführungen über *συγγενής* bei Paulus werden das noch mehr erhärten. Das Jahr 171 wird von den Forschern, so von Ramsan<sup>4</sup>, als das entscheidende angenommen, weil damals erwiesenermaßen ein Wiederaufbau der Stadt vorgenommen wurde. Bei dieser Gelegenheit siedelte Antiochus IV. wohl wie seine Vorgänger in Syrien und Phrygien, jüdische Kolonisten in Tarsos an<sup>5</sup>.

Das Verhalten dieses Königs in den Makkabäerkämpfen gegen die Juden Palästinas kann nicht als Gegenbeweis angeführt werden. Der Syrer ist der Erbe Alexanders des Großen. Auch er versucht die Hellenisierung des Semitismus. Der gesetzestreue Teil des Judentums stemmt sich seinem Verlangen entgegen. In Palästina, speziell Judäa steht Partei

1. Antiqu. 12, 3, 1: Die Juden wurden auch von den Königen Asiens, unter denen sie Kriegsdienste geleistet hatten, ehrenvoll behandelt. Seleukos Nikator verlieh ihnen in den Städten, die er in Asien und im unteren Syrien gegründet hatte, sowie in der Hauptstadt Antiochia selbst das Bürgerrecht und stellte sie den dort wohnenden Macedoniern und Griechen völlig gleich.

2. Schürer (III S. 124 und 125 Text und Anmerkung) folgert dies aus dem Vergleich von Antiqu. 12, 3, 2 und contra Apionem II, 4. Da Antiochus II. die Autonomie und Demokratie in den hellenistischen (ionischen) Städten definitiv regelt, so gewinnen auch die einzelnen Phnien wieder mehr Selbständigkeit. Da auch die Juden zur Stammeseinheit sich zusammenschlossen, liegt es sehr nahe, daß das Bürgerrecht, das zunächst doch wohl an der Phnie hing, auch ihnen gegeben wurde.

3. Act. 6, 9; 15, 23, 41; 21, 39; 22, 3; 23, 34; 27, 5 (Kilikien); Act. 9, 30; 11, 25; 22, 3 (Tarsos).

4. Ramsan *l. o.* S. 180 ff.

5. Vgl. Mommsen, Römische Geschichte V, S. 489: An jenen immensen durch Generationen fortgesetzten griechischen Städtegründungen, wie sie in gleichem Umfange nie vorher und nie nachher vorgekommen sind, haben die Juden einen hervorragenden Anteil gehabt, so seltsam es auch war, eben sie bei der Hellenisierung des Orients zur Beihülfe zu berufen.

gegen Partei. Hier gilt ein entweder — oder, entweder Hellenisierung des Judentums oder Judaisierung des einströmenden Hellenismus. Darum ist es ein Kampf auf Tod und Leben. In der Diaspora, wo der Hellenismus durch tausend Faktoren gestützt, unbeschränkter Sieger war, konnte diese Doppelfrage nicht gestellt werden. Die Juden waren froh, wenn man sie als besondern Stamm gelten ließ. Sie taten von sich aus alles um mit der Regierung auszukommen. Die Notlage, in der sie sich hier zum Eingehen eines solchen Kompromisses gezwungen sahen, rechtfertigte ihre Bedenken und beschwichtigte offiziell ihr Gewissen. Das Utilitätsprinzip war die innerste Triebfeder.

II. Die Frage, ob die Juden von Tarjos das städtische Bürgerrecht besaßen, hängt von der Echtheit der Quellen ab, die darüber berichten. Diese Frage kann hier nicht eingehend untersucht werden, da sie prinzipiell gestellt werden muß, also für die Juden der Diaspora überhaupt, wenigstens an den großen Verkehrsmittelpunkten: Alexandrien, Antiochia und die kleinasiatischen Küstenstädte. Dazu würde jedoch eine Spezialuntersuchung nötig sein, die freilich bei dem gegenwärtigen Stande der Quellen wenig Aussicht hat, zu positiven Ergebnissen zu kommen. Die Beurteilung des Wertes der Quellen weicht in den Darstellungen der einzelnen Forscher noch ganz erheblich von einander ab.

In jedem Falle erscheinen mir die Zweifel Bouffets an den betreffenden Josephusstellen sehr beachtlich<sup>1</sup>. Man könnte nur wünschen, daß A. Dieterichs Verlangen nach endgiltigen Beweisen der Unglaubwürdigkeit des Josephus recht bald in Erfüllung ginge<sup>2</sup>. Schürer hält auch in der neuesten Auflage<sup>3</sup> seiner Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi an der Echtheit der Josephusstellen fest, obwohl Bouffets Ablehnung von den namhaftesten Kennern<sup>4</sup> dieser Rechtsfragen gestützt wird.

Für unsre Entscheidung, soweit wir eine solche überhaupt treffen können, kommen hier naturgemäß die für Tarjos vorliegenden Quellen, die Apostelgeschichte und Dion von Prusa in betracht.

Paulus gibt dem *χiliαρχος* nach dem Bericht der Apostelgeschichte<sup>5</sup>

1. Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter 2. Aufl. 1906 S. 74f. und 104 A. 2.

2. *Neq̄ia* S. 221f.

3. 4. Auflage III. Bd. S. 123<sub>13</sub>.

4. Mommsen, Römische Geschichte 5. Aufl. Bd. V. S. 491 A. 1. Willrich, *Caligula* S. 403. 407 (Beiträge zur alten Geschichte, *Klio* 1903). Wellhausen: *Israelitische und jüdische Geschichte* 4. Aufl. 1901 S. 239f.

5. Act. 21, 39.



folgenden Aufschluß über seine Persönlichkeit: ἐγὼ ἄνθρωπος μὲν εἰμι Ἰουδαῖος Ταρσεύς, τῆς Κιλικίας οὐκ ἀσήμεον πόλεως πολίτης. Daß diese Stelle nicht auf das römische Bürgerrecht Pauli angewendet werden darf, ergibt der Zusammenhang von Kap. 21 und 22. Derselbe χιλιάρχος, dem er den genannten Bescheid gibt, will ihn unmittelbar darauf geißeln lassen. Erst da beruft sich Paulus auf sein römisches Bürgerrecht. Folglich kann mit dem Ausdruck οὐκ ἀσήμεον πόλεως πολίτης nur das städtische Bürgerrecht von Tarsos angedeutet sein. Paulus war also in seinem Besitz. Nur eine hypothetische Anzweiflung der historischen Zuverlässigkeit der genannten Kapitel der Apostelgeschichte und eine einseitige Erklärung des Ausdruckes πολίτης vermag den natürlichen Wortsinne zu umgehen. Die Möglichkeit also, daß Juden der Diaspora das städtische Bürgerrecht im augusteischen Zeitalter besaßen, bestand, und zwar Juden, die wie die Eltern Pauli noch streng an der Väterreligion und Sitte festhielten. Das ist eine wichtige Tatsache für die Beurteilung der Stellung der Juden zu den städtischen Kommunen.

Stellen wir daneben die Angabe des Dion von Prusa über das Bürgerrecht in Tarsos. Er sagt<sup>1</sup>: Τί οὖν σὺ κελεύεις ἡμᾶς; τοὺς ἅπαντας ἀναγράφαι πολίτας καὶ τῶν αὐτῶν ἀξίους, ἅμα μὴδὲ ὀνειδίζειν μὴδὲ ἀπορρίπτειν, ἀλλὰ μέρος αὐτῶν, ὥσπερ εἰσὶ, νομίζειν. οὐ μὲν γάρ, ἂν τις καταβάλῃ πεντακοσίας δραχμάς, δύνатаι φιλεῖν ὑμᾶς καὶ τῆς πόλεως εὐθὺς ἄξιος γεγονέναι· εἰ δὲ τις πένης ὢν πολιτογραφουντός τινος οὐ μετέλῃ τοῦ ὀνόματος, οὐ μόνον αὐτὸς παρ' ὑμῖν γεγονώς, ἀλλὰ καὶ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ καὶ τῶν προγόνων, οὐχ οἷός ἐστιν ἀγαπᾶν τὴν πόλιν οὐδ' ἡγεῖσθαι πατριδα, καὶ λόνον μὲν εἴ τις ἐργάζεται, χείρων ἐστὶν ἑτέρου καὶ δεῖ τοῦτο προσφέρειν αὐτῷ καὶ λουδορεῖσθαι· βαφεὺς δὲ ἢ σκνυτοτόμος ἢ τέκτων ἔάν, οὐδὲν προσήκει ταῦτα ὀνειδίζειν.

Dion hat nach § 21 die *λιντοργοί* = Seinenweber im Auge. Die Tarser behandeln diese nicht gleichmäßig. Bald betrachten sie sie als einen Teil der Bürgerschaft, ja lassen sie zu den Versammlungen zu,

1. Tarsica altera § 23 S. 322.

2. Man vergleiche hierzu die Inschrift bei Heberden und Wilhelm, Reisen in Kilikien S. 69<sup>151</sup>: Θήκη διαφέρουσα τῷ συστήματι τῶν λιμενητῶν λινοπῶλῶν τῆς Κορνηλαιωτῶν (im Text steht *λημενητῶν*, wohl verdrukt aus *λιμενιτῶν*!). Der Ausdruck *σύστημα* der *λιμενῖται* und *λινοπῶλαι* beweist, daß in Korikos — und dann sicher auch in Tarsos — in den ersten christlichen Jahrhunderten dieser Stand sich organisiert hatte.

bald verachten sie sie als Fremdlinge und nicht als gleichberechtigt, obwohl dieselben nicht nur ansässig (τῷ μὴ μόνον οἰκεῖν) sind, sondern auch geborene Tarser (ἀλλὰ καὶ γεγονέναι τοὺς πλείους ἐνθάδε καὶ μηδεμίαν ἄλλην ἐπίστασθαι πόλιν). Dion scheint vorauszusetzen, daß ursprünglich die Ansässigkeit des Vaters in Tarfos für den dort geborenen Sohn das Bürgerrecht ohne weiteres zur Folge hat. Die Praxis scheint früher auch so in der Stadt geübt worden zu sein. Hinzuzudenken ist dabei freilich die Zugehörigkeit zu einer Phyle, die, wie kleinasiatische und andere Inschriften beweisen, in den orientalischen Städten eine große Rolle spielte.

Diese Berechtigung kann sehr wohl auf die Zeit des Antiochus IV. Epiphanes zurückgehn. Da nun aber diese theoretische Gleichberechtigung aller geborenen Tarser, die einer bestimmten Phyle angehörten, die Bürgerschaft der im Zeitalter des Augustus gewaltig anwachsenden Stadt unmäßig vergrößerte und gerade in dieser Zeit in den orientalischen Städten der Zug der Stadtbehörden sich geltend macht, das Bürgerrecht eiferfüchtig zu beschränken, so hatte man einen Riegel vorgeschoben, indem man für den Erwerb des Bürgerrechtes die Hinterlegung von 500 Drachmen verlangte. Damit jedoch verschoben sich die ursprünglichen rechtlichen Zustände. Die Armen wurden, auch wenn sie theoretisch, d. h. traditionell das Anrecht hatten, praktisch von ihm ausgeschlossen. Es ist wohl zu bemerken, daß Dion nicht ein einziges Mal einen nationalen, religiösen oder Rasse-Unterschied erwähnt. Voraussetzung ist nur die durch die Geburt erworbene Ansässigkeit, also die Zugehörigkeit zu einer Phyle.

Nun liegt die Vermutung nahe, unter der Menge der *λειτουργοί* eine Zahl von Juden zu suchen. Denn es handelt sich um ein heimisches, den Griechen durchaus nicht sympathisches Gewerbe. Das beweist nichts gegen unsere obige Behauptung, daß die Juden von Tarfos das städtische Bürgerrecht besaßen. Sie hatten es früher ohne weiteres, wenn sie ansässig waren, später mußten sie es durch Zahlung von 500 Drachmen besonders erwerben. Gerade der Umstand, daß Paulus, wie man wohl nach dem Bericht der Apostelgeschichte<sup>1</sup> annehmen darf, auch von Geburt Tarser ist, weist auf die Gleichberechtigung hin. Das Bürgerrecht, das in der Zeit der Republik vom demokratischen Standpunkt aus betrachtet wurde, wurde jetzt das Besitztum der Geldaristokratie. Das aber ist stets ein Zeichen der Dekadence.

1. Act. 22, 28.

Auch vom sozialen Gesichtspunkt aus kommt man zu der Annahme, daß ein großer Teil Juden in Tarjos das städtische Bürgerrecht besaßen, oder wenn das später nötig war, erkaufte haben muß. Mag auch unter den *λιουργοί, λιμενῖται* und *λινοπῶλοι* eine beträchtliche Zahl ärmerer Juden gewesen sein, die Juden der Diaspora, das wissen wir, lebten vielfach vom Handel. Hier wurden die Agrarier Palästinas Kaufleute. Tarjos aber, von seiner zentralen Lage unterstützt, lieferte die Produkte seiner großen Wollwebereien, seinen Bhsos<sup>1</sup>, seinen Wein<sup>2</sup>, seine kilikische Bohnengrüße<sup>3</sup> u. a. m. schon in der ersten Kaiserzeit in andre Länder, so nach Palästina und Italien. Zweifellos gelangten die Juden hier zu hohem Wohlstand. Wir dürfen mit Recht vermuten, daß der Vater des Paulus ein solch bemittelter Kaufmann war, der — wie wir dem Beruf seines Sohnes entnehmen können<sup>4</sup> — kilikische Wollstoffe, Zeinen oder Bhsos selbst anfertigte oder wenigstens vertrieb.

III. Wie in andern Mittel- und Großstädten des Orients und Occidents, so hatten die Juden auch hier ihr eignes Viertel. Vielleicht lag es am Fluß, den die Juden ja meist bevorzugten<sup>5</sup>. Hier pflegte man zu beten. Hier war die Synagoge nicht nur ihr religiöser, sondern auch ihr bürgerlich rechtlicher Zusammenkunftsort, wie wir dem 1. Buch des Epiphanius gegen die Ketzer entnehmen dürfen<sup>6</sup>. Daß

1. Daneben auch kilikisches Filztuch, Kelim XXIX, 1.

2. Talm. Jer. challa IV, 11.

3. Maaseroth V, 8; Kelim XVII, 12; Megaim VI 1.

4. Act. 18, 3. In wiefern der Ausdruck *σκηνοποιός*, den ich aus den Inschriften nicht nachzuweisen vermag und der nur an dieser einen Stelle des Neuen Testaments gebraucht wird, nicht bloß Zeltmacher (Wendt: Krit.-exeg. Komm. zur Apostelgeschichte S. 300), sondern auch Zelttuchmacher heißen kann, ist aus den Schriften Pauli schwer zu erweisen, da er selbst nicht direkt davon redet. Ob man nicht mit dem Ausdruck *σκηνοποιός* die Stelle II Kor. 5, 1 ff. in Verbindung bringen darf? Gewiß ist das Bild in der Antike viel gebraucht worden. Das schließt aber nicht aus, daß das Bild dem Paulus durch seinen Beruf nahe lag. Die Ausdrücke „entfleiden“ und „überfleiden“ (II Kor. 5, 4 ... *ἐφ' ᾧ οὐ θέλομεν ἐκδύσασθαι, ἀλλ' ἐπενδύσασθαι*) weisen auf die Zelttülle hin, ohne die das Zelt *γυμνός* ist.

5. Act. 16, 13.

6. Migne, Epiphanius adversus haereses Lib. I. c. 11 (135) S. 425: *Διὰ τοιαύτην δὲ αἰτίαν πολυπραγμονήσαντες, ἀθρόως εἰσέφρησαν οἰκαδὲ εἰς τὸ αὐτοῦ ἐφέστιον καὶ καταλαμβάνουσι αὐτὸν τὰ Εὐαγγέλια διερχόμενον· τὴν δὲ βίβλον κατέχουσι, τὸν δὲ ἄνδρα ἀρπάζουσι, σύροντες χαμαὶ, καὶ βοῶντες καὶ αἰκίας ἐπιφέροντες οὐ τὰς τυχοῦσας, ἀπάγουσι μὲν εἰς τὴν συναγωγὴν καὶ μαστίζουσι τοῦτον, καὶ κατὰ τὸν νόμον οὗτος αὐτῷ πρῶτος ἀγὼν γίνεται. Ἐπέστη δὲ ὁ ἐπίσκοπος τῆς πόλεως καὶ ἀφείλετο αὐτόν. Ἄλλοτε δὲ καταλαμβάνουσι αὐτόν*

nur Tarsos an dieser Stelle gemeint sein kann, hebt Ramsan richtig hervor<sup>1</sup>. Die im ganzen Abschnitt vorausgesetzte Größe der jüdischen Gemeinde kann nur auf Tarsos hinweisen, zumal Epiphanius ausdrücklich betont, daß die Stadt am Khdnos liege. Warum Epiphanius ihren Namen nicht nennt, sondern sich mit der allgemeinen Bemerkung begnügt: οὐκ οἶδ' εἰπεῖν ἐν ποίῳ πόλει, ist nicht zu ergründen. Direkte Unkenntnis ist nach Lage der Dinge ausgeschlossen. Viel eher scheint ein systematisches Verfahren vorzuliegen, wie wir es auch bei Basilius vorfinden, der eine Stadt — es steht durchaus nicht fest, ob es Tarsos ist — als die Stadt des Sandan und der Damalis nennt, aber den üblichen Namen übergeht<sup>2</sup>.

Die Verbindung von Religion und Recht in der Synagoge ist echt antik. Sie wurde aber bei den Diaspora-Juden einzigartig, weil diese, vor allem im Orient, eine garantierte Sonderstellung einnahmen<sup>3</sup>.

Es lag nicht nur in der jüdischen Rasse und Religion, sondern auch in der allgemeinen Rechtslage begründet, daß die Mitglieder dieses Volks sich unter einander fest zusammenschlossen. Die Einrichtung der Phyle, die allein die verliehenen Rechte garantierte, muß dies für die Diaspora-Juden noch verschärft haben. Die bekannte Stelle aus dem Philipperbriefe beleuchtet bei aller Prägnanz das Judentum zu Tarsos sehr deutlich<sup>4</sup>. Die stolze Betonung der Zugehörigkeit zum γένος Ἰσραήλ als ein Ἑβραῖος ἐξ Ἑβραίων, als einer ἐκ σπέρματος τοῦ Ἀβραάμ, das Festhalten an der alten Stammestradiion, die doch für die Diaspora vollends illusorisch wurde: ἐκ γενεῆς Βεριαμεῖν, die Betonung der religiösen Partei: κατὰ νόμον Φαρισαῖος, das Festhalten an dem Gebrauch der Beschneidung am festgesetzten 8. Tage: περιτομῇ ὁπταίμερος — alles deutet darauf hin, daß wir bei dem Judentum der Diaspora nicht an ein allmähliches Aufgehen im Heidentum zu denken haben. Auch im Namen Saul steckt ein Stück stolzer Tradition<sup>5</sup>.

ἐν ὁδοπορίᾳ τινί, ὡς ἡμῖν ἐφηγγήσατο, καὶ ῥίπτουσιν αὐτὸν εἰς Κύδρον τὸν ποταμόν, vgl. den Nachtrag.

1. Ramsan f. o. S. 170 ff.

2. Basilius, Vita S. Theclae 2, 15. Auch Plutarch, Marcus Antonius c. 26 nennt die Stadt nicht, obwohl er eingehend von ihr spricht.

3. Mommsen, Römische Geschichte V S. 491: „... ihnen, nur ihnen (den Juden) wird es gestattet, so zu sagen eine Gemeinde in der Gemeinde zu bilden und während die übrigen Nichtbürger von den Behörden der Bürgerschaft regiert werden, bis zu einem Grade sich selbst zu regieren“. Vgl. S. 492.

4. Phil. 3, 5f.; Röm. 11, 1; Gal. 1, 13; Act. 23, 6.

5. H. Achelis: Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten I. Bd. 1912. S. 38.



Dies Festhalten am Vätererbe ist um so bemerkenswerter, als die Juden nachweislich mit den Heiden in engstem Verkehr gestanden haben.

Die Ausbreitung des Diaspora-Judentums war schon zur beginnenden Kaiserzeit ungeheuer. Die Juden in der Zerstreuung bildeten ein gradezu erdrückendes Kontingent gegenüber dem palästinensischen, eine Tatsache, die sich nur aus der erfolgreichen Mission des Judentums, besonders im ersten vorchristlichen Jahrhundert erklären läßt und die auch Jesus vorübergehend erwähnt<sup>1</sup>. Uns interessiert nur Kilikien. Philon redet von den dortigen Juden<sup>2</sup>. Auch die Apostelgeschichte setzt eine sehr ansehnliche kilikische Judenbevölkerung voraus<sup>3</sup>. Auf einer in Iope in Palästina gefundenen Grabsschrift wird ein *Ιουδας υιος Ιωση Ταρσευς* genannt<sup>4</sup>. Auch in Korykos in Kilikien wurde, wie wir oben sahen, ein Sarkophag aufgefunden, der die Ansiedlung von Juden dort feststellt<sup>5</sup>. Ihre Zahl muß sehr groß gewesen sein. Das kann man nicht allein aus Epiphanius schließen, der uns im 3. Jahrhundert, also zu einer Zeit, in der das Christentum über das Judentum längst das Übergewicht gewonnen hatte, in die jüdischen Verhältnisse von Tarsos einführt, sondern auch aus Andeutungen der Apostelgeschichte, die neben Syrien mit Antiochia stets ausdrücklich Kilikien nennt<sup>6</sup>.

IV. Die jüdischen Fremdenkolonien tragen den verschiedensten Namen. Dem Septuaginta-Gebrauch entnommen war der Ausdruck *λαός* (im Gegensatz zu *τὰ ἔθνη*). Daher ist er dem Paulus geläufig<sup>7</sup>. Da sich aber auch der Ausdruck *ἔθνος* für *λαός* findet<sup>8</sup>, so ist die Bezeichnung nicht überall die gleiche gewesen. In Tarsos scheint der Gegensatz von *λαός* und *τὰ ἔθνη* sehr gebräuchlich gewesen zu sein. Paulus gebraucht, ebenso wie der Verfasser der Apostelgeschichte, *τὰ ἔθνη* im Sinne von Heiden, bez. Heidenchristen so erdrückend oft, daß der Gebrauch des Wortes in gleicher Nuancierung bei den andern neutestamentlichen Schriftstellern fast verschwindet.

Neben *λαός* ist als Name für die jüdische Ansiedlung in der römisch-griechischen Welt *πολίτευμα* und *κατοικία* vorhanden, die beide eine

1. Mtth. 23, 15. Vgl. Schürer, Die Geschichte des jüd. Volkes 4. Aufl. Bd. III S. 3 ff. 2. Philon leg. § 36 M. II 587.

3. Harnack: Die Mission und Ausbreitung des Christentums S. 459–461.

4. Euting, Sitzungsberichte der Berliner Akademie 1885 S. 686 n. 87.

5. Heberden und Wilhelm: Reisen in Kilikien S. 68<sub>143</sub>.

6. Act. 15, 23, 41; 6, 9.

7. Röm. 9, 25; 11, 1; 15, 10; II Kor. 6, 16.

8. Ef. 7, 5; 23, 2; Joh. 11, 48, 50 ff.; 18, 35; Act. 10, 22; 24, 3, 10, 17; 26, 4; 28, 19.

Kolonie von Ausländern bedeuten (das letztere mit dem Nebengedanken der Selbständigkeit) oder *σύνδοκος* oder *συναγωγή*<sup>1</sup>, die als ursprüngliche Kultworte die festliche Versammlung, in unserer Anwendung soviel wie Gemeinde bedeuten. Diese Worte sind mit Ausnahme von *σύνδοκος* noch im Neuen Testament vorhanden. *κατοικία* taucht im Munde Pauli auf, als er seine Areopagarede hält<sup>2</sup>. *πολίτευμα* ist aus einem seiner Briefe überliefert<sup>3</sup>. Oft nannte man sie — und sie sich auch selbst — *οἱ Ἰουδαῖοι*. Paulus gebraucht das Wort besonders gern dort, wo er sein Volk den Griechen gegenüberstellt<sup>4</sup>. Auch hier überrascht die Tatsache, daß nur ganz vereinzelte Stellen im Neuen Testament übrig bleiben, wenn man den reichlichen Gebrauch dieses Wortes bei Johannes, Lucas (Ev. + Act.) und Paulus abzieht. Auch die Inschriften weisen auf diese Bezeichnung<sup>5</sup>.

Aus einem Sprachgebrauch aber ersehen wir ganz bestimmt, daß die jüdische Gemeinde zu Tarso eine nicht nur ideell, sondern auch real zusammengeschlossene Gemeinde bildete, aus dem Worte *συγγενής*.

Dem unbefangenen Leser fällt es auf, daß Paulus in Röm. 16 unter der Namensfülle so wenige mit dem Prädikat *συγγενεῖς* auszeichnet. Dies kann nicht nur ein Synonym für Jude sein. Sonst bleibt es unerklärlich, warum es in Röm. 16 denen nicht zu teil wird, die doch auch Juden gewesen sind<sup>6</sup>. Die Legende, die man zwar mit Vorsicht aufnehmen soll, aber doch auch nicht unbesehen über Bord werfen darf, berichtet es von den meisten. Von Apelles, Rufus und Olympas ist es hochwahrscheinlich<sup>7</sup>.

Siegmann überseht deshalb *συγγενεῖς* an dieser Stelle mit Ver-

1. Archäol.-epigr. Mitteilungen aus Österreich-Ungarn XIX. 1896 S. 67 (aus der Zeit des Paulus), *σύνδοκος* kommt in dieser Bedeutung noch häufiger vor.

2. Act. 17, 26.

3. Phil. 3, 20. Vgl. Corp. Inscr. Graec. Tom. III. n. 5361 (abgedruckt bei Schürer s. o. III S. 79f.): Die Juden von Berenike in der Cyrenaica bilden ein eignes *πολίτευμα*.

4. Röm. 1, 16; 3, 9; Gal. 3, 28 u. ö.

5. Heberden und Wilhelm s. o. S. 68<sup>145</sup>: *Ἐνθάδε κεῖται Ἀλέξανδρος Ἀνεμουργεὺς Ἰουδαῖος ὃν τῇ συνβίῳ αὐτοῦ . . .* Vgl. Corpus inscr. Graec. 9916; 9926; 5361 u. ö.

6. Aquila und Prisca sind es erwiesenermaßen. Bei Maria deutet der Name schon darauf hin. Bei Epainetos, dem Erstling Asiens darf es auch als gesichert gelten, da die Erstlinge meist Juden waren.

7. Pöhl: Die Mitarbeiter des Weltapostels Paulus 1911 S. 382ff., bes. 402, 412, 422.

wandte<sup>1</sup>. Dem steht zunächst entgegen, daß er es Röm. 9, 3 anders übersetzen muß, nämlich mit Stammesverwandte, also mit Juden überhaupt. Diese Verschiedenheit ist sprachlich unanfechtbar. Gleichwohl drängen sich mir Bedenken auf, die sich mir bei längerer Überlegung mehr und mehr verdichtet haben.

Nach dem eigenen Hinweis des Apostels auf die Strenggläubigkeit seiner Familie<sup>2</sup> erscheint es mir kaum als annehmbar, daß seine Verwandten sich vor ihm bereits dem Christentum angeschlossen haben sollen. Eine solche Tatsache hätte sich auf jeden Fall in der über die führenden Geister von Tarjos ziemlich gut orientierten Tradition erhalten. Allein selbst die solche Hinweise gern ausbeutende Legende schweigt davon. Aber auch die Gleichung: *συγγενεῖς* = Juden überhaupt möchte ich wenigstens für Röm. 16 ablehnen. Warum gebraucht denn Paulus diesen für seine eigenartige Stellung zum Judentum doch apologetisch recht brauchbaren Ausdruck nicht öfter, sondern, wenn wir von Röm. 16 absehen, nur einmal?<sup>3</sup>

Zur Klärung der Frage ist ein tieferes Eingehn auf den Sprachgebrauch von *συγγενής* unerlässlich.

*συγγενής* heißt zunächst mitgeboren und wird deshalb auch von Steph. Bn3. mit cognatus richtig wiedergegeben. *συγγενής* ist man zunächst für die Familien<sup>4</sup>, zugleich aber auch für die Stammesgemeinschaft, die sich ja für den antiken Menschen ohne weiteres aus jener ergibt. So stehen für *συγγενής* die beiden Grundbedeutungen obenan: a) Verwandter, b) Stammesverwandter. Beide Bedeutungen erhalten noch eine besondere Färbung dadurch, daß ihnen der Charakter der Dignität verliehen wurde. Schon Deißmann weist darauf hin, daß der Gebrauch von *συγγενής* in diesem Sinne in Persien und von hier aus in der Hofsprache Alexanders des Großen seine Heimstätte hatte<sup>5</sup>. So wird das Wort in Ägypten und anderwärts in hellenistischer Zeit angewendet, wie eine Reihe von griechischen Inschriften bezeugen<sup>6</sup>.

1. Die Briefe des Apostels Paulus I. Die vier Hauptbriefe 1910 S. 72.

2. Phil. 3, 5f. 3. Röm. 9, 3.

4. Heberden und Kalinka, Reisen im südwestl. Kleinasien (Denkschriften der kaiserlichen Akademie Wien 1897) S. 8<sub>22</sub>; 34<sub>43</sub> (*οἱ φίλοι καὶ οἱ συγγενεῖς*, beides noch im ursprüngl. Sinn); W. Benndorf und G. Niemann, Reisen in Syrien und Karien, 1884 S. 80<sub>58</sub>; E. Peterßen und F. von Luschan, Reisen in Syrien, Mesopotamien und Kibyratis, 1889, S. 22<sub>27</sub>; 26<sub>32</sub>.

5. Bibelstudien 1895 S. 158.

6. Corp. inscr. Graec. 2285; 2619; 2622; 2623; 2624; 4678; 4717; 4896; 4897; 4897<sup>b</sup>; 4897<sup>c</sup>; 4897<sup>d</sup>; 4900; 4901; 4902; 4903; 4904; 4905. Die

Dieser Dignitätscharakter wird durch den von *συγγενής* abgeleiteten Begriff *συγγενής* oder *συγγένεια* auch Gemeinschaften, Städten und Völkern zugelegt. In den Inschriften findet sich dann oft die Zusammenstellung *συγγενής* und *φίλη* oder *συγγένεια* und *φιλία* oder *συγγενεῖς* und *φίλοι*. So meldet eine Inschrift aus Puteoli<sup>1</sup>: Ἀγαθῇ τύχῃ Ζεὺς σωτήρ. Ἡ Κυβεραιῶν πόλις ἀποικὸς οὖσα Ἀνδῶν καὶ συγγενῶν Ἀθηναίων καὶ φίλῃ καὶ αὐτῇ τοῦ κοινοῦ τῆς Ἑλλάδος . . . oder eine andere aus Augusta Taurinorum<sup>2</sup>: . . . φίλῃ πιστῇ καὶ συγγενῶν τῶν ἀνεικλήτων Ῥωμαίων . . . Eine von Hermione nach Sicilien gebrachte in ionischem Alphabeth verfaßte Inschrift sagt<sup>3</sup>: . . . διότι τὰν τε συγγένειαν καὶ φιλίαν θέλει ἐπὶ πλεῖον προάγειν . . . Damit stimmt überein eine Inschrift aus Rhodos<sup>4</sup>, in der ebenfalls *συγγένεια* und *φιλία* zusammengestellt werden.

Aus alledem geht hervor, daß die *συγγένεια* καὶ *φιλία* in der hellenistischen und späteren Zeit dem römischen Begriff der *amicitia* et *societas populi Romani* entspricht.

Außerdem scheint mir der Begriff *συγγενής* noch in freierer Weise in den Inschriften gebraucht zu werden und zwar von der Zugehörigkeit zu einer rechtlichen Gemeinschaft, in die man hineingeboren und der man in jedem Falle gezählt wird.

Hierher gehört folgende Inschrift aus Bubon im südwestlichen Kleinasien<sup>5</sup>:

Βουβωνέων ἡ βουλὴ καὶ ὁ δῆμος ἐτείμησεν ταῖς ἀξίαις τειμαῖς καὶ ἀνδριάντος ἀναστήσει Μᾶρ. Αὐρ. Μάγαντα Μάγαντος τρις τοῦ Τρωίλου Βουβωνέα νεανίαν ἐνδοξον ἔπορ νλακίσαντα καὶ ἀρχιγ νλακίσαντα τοῦ λαμπροτάτου Ἀνκίων ἔθνους, τελευτήσαντα ὀκτώ καὶ  
 Inschriften verteilen sich auf Delos, Tynpern, Ägypten. Dieser Adel d. h. Rang eines *συγγενής* war persönlich, also nicht erblich (vgl. Archiv für Papyrusforschung I, 2 1900 S. 221). Mit *πάτρωνος* und *εὐεργέτης* zusammengestellt in Ditt. Syll. inscr. Graec. I 352 (S. 557).

1. Corp. inscr. Graec. 5852.

2. Corp. inscr. Graec. 6763.

3. Collitz: Sammlung der griechischen Dialektinschriften III, 1 Nr. 3386<sub>3, 7</sub>.

4. Collitz, f. o. 3750<sub>86, 89</sub>, ähnlich 3750<sub>4</sub>: περὶ ὧν Ἰασεῖς συγγενεῖς καὶ φίλοι ἐπάχοντες τοῦ δάμου . . . Vgl. auch: I. Band 250<sub>3</sub>: Περγαμένων τῶν συγγενῶν . . . oder 215<sub>17</sub>: Ἐρῶνθραιοι, συγγενεῖς καὶ φίλοι ἔοντες τὰς πόλεις. *συγγενής* im Sinne von *φίλος* auch 318<sub>8</sub> oder III. Band, 2. Hälfte, 5182: . . . ὁ δάμος ὁ Τηλίων ἐκ παλαιῶν χρόνων συγγενῶν ἐπάχων καὶ φίλος διὰ προγόνων . . . (vgl. 5183 u. ὅ.).

5. R. Heberden und E. Kalinka, Bericht über zwei Reisen im südwestlichen Kleinasien (Denkschriften der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften: Philol.-hist. Klasse Wien, 1897) S. 40<sub>56</sub>.



δέκα ἐτῶν συγγενῇ συνκλητικῶν καὶ ὑπατικῶν ἀπόγονον πάντων Λυκιορχῶν . . . . Eine teilweise zerstörte ephesinische Inschrift<sup>1</sup> gleicht ihr in diesem Punkte: τὸν δεῖνα υἱὸν τοῦ δεῖνος . . . . ἀρχιερέως Ἀσίας ναῶν τῶν ἐν Ἐφέσῳ . . . καὶ Ἀβρ. Ἀρατίδος, συγγενίδος συνκλητικῶν, Φαβώνιος Φλακίλλος τὸν ἀγαθὸν συνάρχοντα<sup>2</sup>.

Fassen wir zusammen, was sich aus dem vorgelegten Inschriftenmaterial ergibt.

συγγενής samt seinen stammverwandten Bildungen bedeutet:

1) Verwandter, und zwar im einfachen Sinn wie auch in dem der Dignität.

2) Stammesverwandter, und zwar in doppeltem Sinn:

a) zu einer Volks-Gemeinschaft gehörig, in die man hineingeboren ist,

b) zu einer Volks-Gemeinschaft gehörig, mit der eine andere Volks-Gemeinschaft im Verhältnis der συγγένεια καὶ φιλία steht.

3) Mitglied einer Rechts-Gemeinschaft, in die man vielleicht durch seine Geburt eintrat. Diese Bedeutung ist nur eine freiere Fortentwicklung des 2. Sprachgebrauchs.

Die Septuaginta wenden das Wort συγγενής in gleicher Weise an. Auch bei ihnen überwiegt die Bedeutung Verwandter im schlichten Sinne<sup>3</sup>. Doch findet sich συγγενής auch im Sinne: Verwandter des Königs<sup>4</sup>, ja es kommt vielleicht direkt ohne verwandtschaftliche Beziehung als verliehener Ehrentitel vor<sup>5</sup>, der die höchste Rangstufe am Hofe der

1. Corp. inser. Graec. 2995.

2. In diesen Zusammenhang gehören vielleicht auch folgende Inschriften: O. Bendorf und G. Niemann, Reisen in Syrien und Karien *s. o. S. 68, 43* (M. *Ἀβρ. Εὐκαρπῶν . . . συγγενῇ ἀρχιφυλάκων λυκιορχῶν*), falls hier nicht der Dignitätscharakter allein hervorgehoben werden soll. Genau so steht es mit der Inschrift *S. 70<sub>46</sub>*. — Ferner: E. Petersen und S. v. Luschan, Reisen in Syrien, Milnas und Kibyratis *s. o. S. 38<sub>89</sub>*: *Ἀδρηλίαν Ἀρσασιν τὴν καὶ Ἀπαροῦν Ἀλεξάνδρου Μυρίδα πατρὸς καὶ πάππων καὶ προπάππων καὶ συγγενῶν βουλευτῶν . . . . συγγενής* heißt gewiß hier zunächst Verwandter. Aber der Plural deutet doch auf eine ähnliche Gemeinschaft hin wie oben in Inschrift 2995. Ferner: Karl Graf Sandoronski, Städte Pisidiens und Pamphiliens I. 1890 *S. 185<sub>107</sub>* (*ἐπιτρόπων συγγενῇ*).

3. *συγγενής*: Lev. 18, 14; 20, 20, 25, 45. Tobit. 3, 15; 6, 11; II Macc. 8, 1; 12, 39; 15, 18. *συγγένεια*: Gen. 12, 1; 50, 8; Ex. 6, 14, 16, 19; Ex. 12, 21; Lev. 20, 5, 20; Num. 1, 2 u. 8; 3, 15; 4, 44; Jos. 6, 22f.; Jud. 1, 25 u. *s. w.*

4. I Macc. 10, 89; II Macc. 11, 35.

5. I Macc. 11, 31; II Macc. 5, 39, 44.

Ptolemäer bezeichnet. Interessant ist auch hierbei die Zusammenstellung von *συγγενεῖς* und *φίλοι*<sup>1</sup>, die wir als Ehrenbezeichnung auch oben in den Inschriften trafen.

Ebenso wenig fehlt die Bedeutung Stammesverwandter für *συγγενής*. Zwar wird *συγγένεια* schon in den geschichtlichen Büchern oft im Sinne von Stammesverwandtschaft in Anwendung auf die 12 Stämme Israels gebracht<sup>2</sup>. Man kann, wenn man in diesen Büchern die einzelnen Stellen abwägt, klar verfolgen, wie der Begriff *συγγένεια* aus der Familie herauswächst, dann zum Geschlecht überleitet und endlich den ganzen Stamm umfaßt.

Mir kommt es jedoch darauf an, *συγγενής* als Stammesverwandter im Sinne von Jude, also im Gegensatz zu den Heiden nachzuweisen. Folgende Stelle<sup>3</sup> läßt darüber keinen Zweifel zu: *ὁ δὲ Ἰάσων ἐποιεῖτο σφαγὰς τῶν πολιτῶν τῶν ἰδίων ἀφειδῶς, οὐ συννοῶν τὴν εἰς τοὺς συγγενεῖς εὐημερίαν δυσμερίαν εἶναι τὴν μεγίστην*<sup>4</sup>.

Diese Stammesverwandtschaft, die sich nicht mehr auf einzelne Teile, sondern auf das ganze Volk bezieht, wird auch übertragen angewandt auf fremde Staaten<sup>5</sup>, also auch hier stoßen wir auf eine aus den Inschriften geläufige Fassung der *συγγένεια*, die dann meist mit der *φιλία* verbunden ist.

Wie steht es nun mit dem paulinischen Sprachgebrauch von *συγγενής*?

Die Aussage des Römer-Briefes<sup>6</sup>, daß Andronikos und Junias vor der Bekehrung des Apostels als seine Verwandten Christen geworden sind, bietet nach Siegmanns Auffassung, gewisse psychologische Schwierigkeiten in der Haltung des Paulus vor seiner Bekehrung. Fassen wir dagegen *συγγενής* in Röm. 16 als Stammverwandter mit der besonderen Nuancierung hier: zum jüdischen Stammverband von Tarjos gehörig, so lösen sich alle Schwierigkeiten. Andronikos und Junias sind dann vor der Bekehrung Pauli Christen geworden und haben sich in der Folgezeit der Predigt des Paulus angeschlossen. Angesichts der lebhaften Be-

1. III Macc. 5, 44.

2. 3. B. Jud. 17, 7, 9; 18, 2, 11, 19; 21, 24 u. ö.

3. II Macc. 5, 6.

4. Nicht ganz klar ist der Gebrauch von *συγγενής* in Sirach 41, 21: *καὶ [αἰσχρονοθε] ἀπὸ ἀποστροφῆς προσώπου συγγενοῦς, ἀπὸ ἀφαιρέσεως μεριδος καὶ δόσεως καὶ ἀπὸ κατανοήσεως γυναικὸς ὑπάνδρου . . .* Nach unserer Auseinandersetzung ist die Übersetzung von Rhyfel zu dieser Stelle mit „Freund“ möglich. Die passendste Wiedergabe scheint mir jedoch „Stammesverwandter“ zu sein.

5. II Macc. 5, 9 mit Beziehung auf I Macc. 12, 2, 6 ff.; 14, 20 ff.

6. Röm. 16, 7.

ziehung zwischen Jerusalem und Kilikien<sup>1</sup> können sehr wohl einzelne Tarser frühe Christen geworden sein. Somit waren Andronifos, Junias und Herodion hellenistische Juden aus Tarsos und standen als Stammesgenossen, vielleicht als Jugendfreunde dem Apostel besonders nahe. Die kirchliche Tradition, die sonst sehr dürftig von diesen Persönlichkeiten redet, läßt Herodion später Bischof von Tarsos werden<sup>2</sup>. Auch die Namen der in Vers 21 genannten Mitarbeiter und συγγενεῖς Lukios, Jason und Sosipatros unterstützen meine Vermutung. Die griechischen Menologien und Menaeen<sup>3</sup> melden Jasons Herkunft aus Tarsos und machen ihn zum Bischof der Stadt. Über Lukios, der nicht identisch ist mit Lukios von Kyrene<sup>4</sup>, erfahren wir nichts Näheres. Dagegen stellt die Tradition auch Sosipatros<sup>5</sup> in engem Zusammenhang mit Tarsos und dem Bischof Jason von Tarsos<sup>6</sup>.

An keiner einzigen Stelle ist ein Verwandtschaftsverhältnis des Paulus zu diesen Männern angedeutet. Also nicht hierin ist der Grund zu suchen, daß man ihnen die höchste Würde der Christengemeinde von Tarsos verleiht, sondern darin, daß sie das Evangelium unmittelbar aus dem Munde des Apostels hatten und daß sie Zeugen seiner Predigt, seiner Leiden, vielleicht seines Todes gewesen waren.

Bedeutend einfacher liegt der Sinn in der andern Römerstelle zu Tage: ἡγόμην γὰρ ἀνάθεμα εἶναι αὐτὸς ἐγὼ ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ ὑπὲρ τῶν ἀδελφῶν μου τῶν συγγενῶν μου κατὰ σάρκα, οἵτινές εἰσιν Ἰσραηλεῖται . . .<sup>7</sup> Pauli συγγενεῖς κατὰ σάρκα sind die Juden schlechthin. Nur von einem psychologisierenden Standpunkt aus kann man auch hier die Juden von Tarsos sehen. Man muß dann aus seiner religiösen Erfahrung heraus reflektieren. Das ist in jedem Falle gefährlich und niemals philologisch gerechtfertigt. Die συγγενεῖς κατὰ σάρκα sind also gleichzusetzen dem Ἰσραὴλ κατὰ σάρκα<sup>8</sup>. συγγενεῖς heißt also hier Stammverwandte in dem auch aus den Septuaginta<sup>9</sup> herausbewie-

1. Act. 6, 9.

2. Ps. = Hippolytus Nr. 31: Ἡρῳδίων ἐπίσκοπος Τάρσου . . .

3. Menol. Bas. zum 27. April (Mg. 117, 425): Ὁ μὲν Ἰάσων ἀπὸ Τάρσου τῆς Κιλικίας ἧς καὶ ἐπίσκοπος ἐγένετο . . . Vgl. Menaea c. 1.

4. Pöhl: Die Mitarbeiter des Weltapostels Paulus 1911 S. 93 ff.

5. Identisch mit Sopater Act. 20, 4. Der Name Σώπατρος in kilik. Inschriften bei Heb. und Wilh. j. o. S. 104<sup>183f</sup>, das Femininum Σωπάτρα S. 20<sub>50</sub> bezeugt.

6. Menaea 1. c. 122, 23 (vgl. Pöhl j. o. S. 241).

7. Röm. 9, 3. 8. I Kor. 10, 18: βλέπετε τὸν Ἰσραὴλ κατὰ σάρκα.

9. II Macc. 5, 6.

jenem Sinn. Es sind die vom Standpunkt eines Volksgenossen angesehenen Stammesgenossen gemeint. Daß Paulus nicht, seiner sonstigen Gewohnheit folgend, *Ἰσραηλεῖται*<sup>1</sup> oder *Ἰουδαῖοι*<sup>2</sup> oder *σπέρμα Ἀβραάμ*<sup>3</sup> oder *νῖοι Ἀβραάμ*<sup>4</sup> sagt, ist schwer zu begründen. Der Gegensatz zu den Heiden kann ihn nicht dazu bewogen haben<sup>5</sup>. Paulus wählt vielmehr den Ausdruck, weil er sich mit seinen Volksgenossen zusammenschließt, wie der unmittelbar vorhergehende Ausdruck *ἀδελφῶν μου* (beachte auch das wiederholte *μου* im gleich darauf folgenden *συγγενῶν μου*!) und die dem gleichen Zusammenhang entnommenen Worte andeuten: *καὶ γὰρ ἐγὼ Ἰσραηλεῖτης εἰμὶ*<sup>6</sup>.

Wenn man *συγγενής* in diesem Sinn faßt, so liegt es auch nahe bei dem Worte *γένος* an den Stamm der Juden in Tarjos zu denken. Die Parallelen in der Apostelgeschichte: *Κύριος τῷ γένει*<sup>7</sup>, *Ποντικὸν τῷ γένει*<sup>8</sup>, *Ἀλεξανδρεὺς τῷ γένει*<sup>9</sup> scheinen das zu unterstützen. *γένος* steht hier überall im Sinn von Heimat<sup>10</sup>. Dann wäre die Galaterstelle: *προέκοπτον ἐν τῷ Ἰουδαϊσμῷ ὑπὲρ πολλοὺς συνηλικιώτας ἐν τῷ γένει μου*<sup>11</sup> ein Hinweis auf seine Heimat Tarjos und *τὸ γένος* wären die *συγγενεῖς* von Tarjos. Die Verfolgungen, die er erwähnt, bezögen

1. Röm. 9, 4; 11, 1; II Kor. 11, 22.

2. Röm. 1, 16; 2, 17, 28, 29; 3, 1, 9, 29; I Kor. 1, 22, 23; 9, 20 u. ö.

3. Röm. 9, 7; II Kor. 11, 22; 11, 1; Gal. 3, 29. 4. Gal. 3, 7.

5. Vgl. Röm. 3, 29; 9, 24; hier werden *οἱ Ἰουδαῖοι* den *ἔθνη* gegenübergestellt.

6. Röm. 11, 1. Es hat zunächst den Anschein, als ob *Ἰσραηλεῖτης* nach dem vorkommenden Gebrauch im Neuen Testament ein terminus technicus der kleinasiatischen Diaspora-Juden gewesen sei. Nur Johannes (1, 48), Acta (2, 22; 3, 12; 5, 35; 13, 16; 21, 28) und Paulus (Röm. 9, 4; 11, 1; II Kor. 11, 22) wenden das Wort an. Betrachtet man den Wortschatz aller 3 Autoren und zieht man ihn an Hand der Lektüre der kleinasiatischen Inschriften öfter zum Vergleich heran, so befestigt sich der Eindruck gewisser sprachlicher Gemeinsamkeit mehr und mehr. Alle 3 Verfasser müssen ihre Heimat (in weiterem Sinne) in Kleinasien gehabt haben. *יִשְׂרָאֵלִי*, *יִשְׂרָאֵלִי* kommt im Alten Testament nur an einer Stelle vor (Gen. 24, 10, 11). II Sam. 17, 25 kommt wegen anderer Lesart nicht in Betracht. Die Vulgata hat das Wort öfter, da sie es als Umschreibung gebraucht. So nahe nun es liegt, in *Ἰσραηλεῖτης* einen Terminus des Diaspora-Judentums zu sehen, so zurückhaltend muß man doch mit dieser Schlussfolgerung sein. Der Ausdruck findet sich auch im Talmud. Die Entstehung des Terminus auf echt jüdischem Boden darf also nicht von der Hand gewiesen werden.

7. Act. 4, 36.

8. Act. 18, 2.

9. 18, 24.

10. Mommsen: Die Rechtsverhältnisse des Apostels Paulus (Zeitschrift für neuest. Wiss. 1901. 2. Heft S. 85).

11. Gal. 1, 14.



ſich dann auf die Stätte. Für dieſe Vermutung ſpricht auch die auf= fallende Äußerung: *ἤμην δὲ ἀγνοοῦμενος τῷ προσώπῳ ταῖς ἐκκλησίαις τῆς Ἰουδαίας ταῖς ἐν Χριστῷ*<sup>1</sup>. Denkt man im Vorhergehenden an eine Verfolgung der jeruſalemiſchen Chriſten durch Paulus, ſo muß auf jeden Fall der natürliche Wortſinn irgendwie künstlich zurecht gelegt werden, um ihn brauchbar zu machen. Beſonders hart erſcheint mir dann der Zuſatz *τῷ προσώπῳ*. Ein Unbekanntſein von Angeſicht iſt bei dem vorhergehenden rigoröſen Auftreten des Gamaliel=Jüngers undenkbar. Anderſeits erhebt ſich gegen dieſe Auffaſſung ein ſchwerwiegen= des Bedenken. Wie iſt dann die Teilnahme des Saul an der Steinigung des Stephanus zu rechtfertigen? Mommsens Löſung: „Dies Moment dürfte durch falſchen Pragmatismus in die Stephanus=Erzählung einge= reiht worden ſein“ iſt einfach, aber radikal. Nur eine genauere Kennt= nis des Lebens Pauli in dieſem Zeitabſchnitt kann uns weiterhelfen. Wir haben ſie leider nicht. So muß die Entſcheidung über dieſen Punkt ausgeſetzt werden.

An einer anderen Stelle iſt die Bedeutung *γένος* = Heimat = Jüdiſcher Stamm von Tarſos wohl möglich, wenn auch nicht unbedingt nötig<sup>2</sup>. Am nächſten liegt ſie im Philipper=Brief in den Worten: *ἐκ γένους Ἰσραήλ*<sup>3</sup>. Dort redet er von ſeiner Zugehörigkeit zu dem jüdi= ſchen Stamm von Tarſos<sup>4</sup>. An dem Worte *Ἰσραήλ* darf man dabei keinen Anstoß nehmen. Die Juden der Diaspora benutzen es genau ſo gern, wie das Wort *Ἰσραηλείτης*. Es taucht deſhalb auch mehrfach auf den Inſchriften der Diaspora auf<sup>5</sup>.

Doch muß in der ganzen Frage noch Zurückhaltung geübt werden. Vielleicht erfahren wir doch allmählich durch neue Funde noch mehr über das Diaspora=Judentum. Von ihm aus muß Paulus in erſter Linie erklärt werden<sup>6</sup>.

So bezeichnet vielleicht *γένος*, ſicher aber *συγγενής* bei Paulus die Zugehörigkeit des Apoſtels zu ſeinen Stammes=

1. Gal. 1, 22. 2. II Kor. 11, 26. 3. Phil. 3, 5.

4. Daß er dabei nicht das Wort *φυλή* wählt, ergeben die Worte *φυλῆς βενιαμείν*. Auch die jüdiſchen Inſchriften ſcheinen es meiſt auf die 12 Stämme anzuwenden, ſo Corp. inscr. Graec. 9270 (Iſkonium).

5. Corp. inscr. Graec. 9270; 8811.

6. Die von Einſeitigkeit und Verkenntung der für beſonnene Forſcher zweifelloſen Verdienſte Deißmanns für die theologiſche Wiſſenſchaft getragene Erörterung K. S. Moesgens „D. Deißmanns ‚Paulus‘ für Theologen und Laien“ vermag mich S. 9 nicht zu überzeugen.

genossen und zwar in Röm. 16 zu denen in Tarſos und Röm. 9 zu den jüdiſchen Stammesgenossen überhaupt.

Verſtehen wir aber unter den *συνγεγεῖς* in Röm. 16 die Juden von Tarſos, ſo wird mit dieſem Ausdruck eine wichtige Beurteilung des dortigen Diaspora-Judentums gegeben. Das Wort charakteriſiert dann den politiſchen, ſozialen und religiöſen Unterſchied des Juden der Diaspora zum Heiden.

Wie wichtig für den einzelnen die Stammeszugehörigkeit in Städten wie Tarſos war, hebt Ramſay treffend hervor: „No man could be a citizen except as a member of a Tribe; and the tribal bond was intimate and sacred“<sup>1</sup>.

Religion und bürgerliches Leben hängen in jener alten Zeit noch eng zuſammen. Wer nicht in den Stammesverband aufgenommen war, konnte das Vorrecht deſſelben nicht genießen. Nur als *συνγεγεῖς* vermochten die Juden der Diaspora ſich und ihre Eigenart zu erhalten, der einzelne wäre mitten im Gewühl heidniſcher Großstädte unter der fremden Menge aufgegangen. Von hier aus iſt aber auch der Antiſemitismus völlig erklärlich, der ſeit dem 1. vorchriſtlichen Jahrhundert erwacht — alſo ſeitdem die Diaspora-Juden in größeren Verbänden im Auslande zuſammenlebten. Poſeidonios, Apollonios, Cicero, Seneca, Perſius, Quintilian, Statius, Juvenal, Tacitus u. a.<sup>2</sup> zeigen gegen das Judentum eine entſchiedene Antipathie, weil viele Juden den Griechen und Römern an vielen Orten gleichberechtigt ſind, ohne dabei die Pflicht der ihnen gegenüber geübten Toleranz ihrerſeits in religiös ſittlicher Hinſicht auf ſich zu nehmen.

IV. So eng der Zuſammenhang der Diaspora-Juden unter einander war, ſo eng ſcheint auch die Verbindung mit Jeruſalem geweſen zu ſein<sup>3</sup>. Die innere Einheit mit dem paläſtiniſchen Judentum wurde hergeſtellt durch das Geſetz und das ſtrenge Feſthalten an ihm. Paulus ſagt auch noch als Chriſt: *μη ἐπέω ἡ γέγραπται*<sup>4</sup>. Und nicht nur Paulus und ſeine Familie beweifen das. Auch die durch Bildung und Philoſophie aufgeklärten Diaspora-Juden wie Philon von Alexandrien ſind in dem Punkte Geſetz treu und feſt. Die Spottreden der römischen Satiriker ſind aus dieſem Grunde beſonders ſcharf.

1. Ramſay ſ. o. S. 176.

2. Bouſſet: Die Religion des Judentums 2. Aufl. 1906 S. 87f.

3. Schürer, Die Geſchichte des jüdiſchen Volkes 4. Aufl. III. S. 138.

4. I Kor. 4, 6 wohl im Gegenſatz zu ſeinen Gegnern geſprochen.

Oberste Pflicht war der regelmäßige Synagogengottesdienst und die Sabbatfeier. Der Sabbat wird deshalb in speziell jüdischen Schriften obenan genannt<sup>1</sup> als eine Sache, „für welche die Israeliten ihre Seele (ihr Leben) hingeben“. Wir haben kaum noch eine Ahnung von der Wichtigkeit des Sabbats in dieser Zeit. Folgende Stelle der Mechiltha deutet noch klar darauf hin: „Denn ich bin der Ewige, der Euch Heiligkeit macht für die künftige Welt, ähnlich wie die Heiligkeit des Sabbats in dieser Welt. Wir werden lernend erfunden (daraus ergibt sich), daß sie, die Heiligkeit des Sabbats, von der Art der Heiligkeit der künftigen Welt ist. Und ebenso heißt es (Ps. 92, 1): ‚Psalme, Lied für den Tag des Sabbats‘, d. i. für die Welt, welche ganz Sabbat ist.“<sup>2</sup> Treffend bemerken die Übersetzer dazu: „Welche Seligkeit muß den Israeliten der Sabbat gewesen sein, wenn sie sich die Seligkeit des Jenseits unter dem Bilde der Sabbatsseligkeit vorgestellt haben! Aus dieser Vorstellung erklärt sich die Einschaltung im Tischgebet für den Sabbat: ‚Der Barmherzige, er gebe uns zum Erbe den Tag, der ganz Sabbat und Ruhe ist, für das Leben der Ewigkeiten‘“.

Der Zusammenhang mit dem Heimatlande wurde auch durch die Wallfahrten nach Jerusalem gefördert und erhalten, die als Ziel wenigstens für einmal in seinem Leben jedem Juden vorschwebten. Auch Leute wie Philon von Alexandrien sind an dieser Pflicht nicht vorübergegangen, die doch abgesehen von den Kosten auch viel Beschwerlichkeit und Gefahr namentlich im höheren Alter mit sich brachte. Vielleicht liegt hier der Grund zur Verheiratung der Schwester des Paulus gerade nach Jerusalem<sup>3</sup> und für seine eigne spätere Übersiedlung in die Rabbinenschule Gamaliels<sup>4</sup>. — Das Vorhandensein einer Kasse für die heiligen Abgaben nach Jerusalem läßt sich noch im 3. Jahrhundert nach Christus für Tarjos nachweisen. Epiphanius erzählt<sup>5</sup>: *Συμβέβηκε γὰρ αὐτὸν τὸν Ἰώσηπον μετὰ τὸ ἀδουνηθῆναι Ἰουδαίαν τὸν πατριάρχη, ὃν προσείπομεν (τάχα γὰρ οὕτως ἐλέγτο) ἀμοιβῆς ἕνεκα γέρας τῷ Ἰωσήφῳ τῆς ἀποστολῆς δοῦναι τὴν ἐπικαρπίαν. Καὶ μετ' ἐπιστολῶν οὗτος ἀποστέλλεται εἰς τὴν Κίλικων γῆν. Ὅς ἀνελθὼν*

1. Mechiltha, übersetzt und erläutert von J. Winter und A. Wünsche 1909. Paraschu ki thissa (Masech. de Schabtha). 1. Abschn. Kap. 31, 17. S. 339. Die Mechiltha wird ca. ins 2. Jahrhundert datiert. Die Grundlagen sind natürlich noch viel älter.

2. Mechiltha f. o. Kap. 31, 14 S. 336.

3. Act. 23, 16. 4. Act. 22, 3; 5, 34.

5. Epiphanius adv. haer. lib. I. 30, 11. Migne. S. 423.

ἐμεῖσε ἀπὸ ἐκάστης πόλεως τῆς Κιλικίας τὰ ἐπιδέκατα καὶ τὰς ἀπαρχὰς παρὰ τῶν ἐν τῇ ἐπαρχίᾳ Ἰουδαίων εἰσέπραττεν. Daß hier nur an die Stadt Tarsos gedacht werden kann, ist oben bereits dargetan worden. Wie der lebhafteste Austausch der Schriften, den uns der Eingang von Sirach und II. Makkabäer sowie der Schluß von Esther bezeugen<sup>1</sup>, so erhielt vor allem der gemeinsame Festkalender, nach dem auch Paulus, doch wohl schon von Tarsos aus zu rechnen gewöhnt ist<sup>2</sup>, die Gemeinschaft mit dem Mutterlande. Schon das Vorhandensein einer besonderen Synagoge der Tarser in Jerusalem läßt den engen Zusammenhang ahnen<sup>3</sup>.

V. Nicht unterschätzt werden darf in diesem Zusammenhang die Hoffnung der Diaspora-Juden auf endgiltige Heimkehr nach Palästina. Diese Hoffnung war eschatologisch bedingt. Der zionistische Gedanke hat um die Wende der christlichen Zeitrechnung eine besonders scharfe Ausprägung gefunden. Die Zerstreuten Israels werden vom messianischen Reich nicht ausgeschlossen. Wenn der große Tag kommt und die Posaune erklingt, sammeln sie sich um „ihr Erbe einzunehmen wie vorlängst“<sup>4</sup>. Wie ein heiliges Vermächtnis liegt dieser Gedanke in der Brust aller führenden Geister verankert. Man redet nicht viel von ihm, höchstens in heiligen Stunden festlicher Weihe, aber um so fester und tiefer birgt man ihn in sich wie ein kostbares Kleinod, dessen man sicher ist. Jesus Sirach, das Psalterium Salomonis, das griechische Buch Baruch, Philon, das IV Esrabuch, vor allem die tägliche Bitte des Schemone Esre: „Erhebe ein Panier, um zu sammeln unsre Zerstreuten und versammle uns von den vier Enden der Erde“ lassen diesen Gedanken als außerordentlich wichtig erscheinen<sup>5</sup>. Er bildet die Ankerkette, durch die

1. P. Wendland: Die hellenistisch römische Kultur 1907. S. 107 A<sub>2</sub>.

2. I Kor. 16, 8; Act. 27, 9.

3. Von einer Synagoge der Kilikier (*συναγωγή τῶν ἀπὸ Κιλικίας καὶ Ἀσίας*) ist auch im Neuen Testament die Rede: Act. 6, 9, von einer Synagoge der Tarser im Babyl. Talmud Megilla 26<sup>a</sup>. Weissjäger (Das apostolische Zeitalter 3. Aufl. 1902 S. 39) bestätigt auf Grund der Stephanus-Disputation (wenn auch nicht direkt für Tarsos) diese Ansicht. Derenbourg, Histoire de la Palestine S. 263 und Neubauer, Géographie du Talmud S. 293, 315 halten das Vorhandensein einer Tarser-Synagoge für Jerusalem als erwiesen. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes II S. 87 will jedoch Synagoge der צור-צור mit Synagoge der Kupferschmiede (*fabri aerarii*) übersetzen, nimmt aber S. 502 f. Anm. 7 eine besondere Synagoge der Kilikier in Jerusalem an.

4. Sirach 36, 16<sup>b</sup>.

5. Schürer f. o. II. S. 626 ff. Bouffet f. o. S. 272 f.



das Schifflein des Diaspora-Judentums mit dem Boden der Heimat verknüpft ist. Man betrachte von hier aus einmal sämtliche Paulus-Briefe, und man wird nicht verkennen können, daß diese Hoffnung, allerdings verklärt — gleichsam in eine höhere Tonart transponiert — im Centrum seiner Gesamtanschauung steht. Hier ist Paulus ganz und voll Jude. Er ist auch eschatologischer Mystiker. Die eschatologische Mystik ist wie seine Mystik überhaupt sein Erbe von Tarjos her. Von Kindesbeinen an hat er in diesem Ideenzirkel gelebt, mit und in ihm ist er aufgewachsen. Nicht erst Gamaliel hat ihm dies eingeimpft. Weil aber der Supplementgedanke zu dieser Diaspora-Hoffnung in Jerusalem vorhanden war, und so selbstverständlich mit vom Urchristentum übernommen wurde, so hat Paulus diese Hoffnung nicht nur mit in seine Zeit nach der Bekehrung übernommen, sondern er hat ihr die Hauptstelle in seiner religiösen Anschauung angewiesen<sup>1</sup>. Von ihr aus gewinnt er die rechte Beleuchtung der Person Jesu, seines Werkes, der Bedeutung dieses Werkes für uns und 3. T. auch seiner Ethik.

Erst von hier aus wird es verständlich, daß, so geschlossen seine religiöse Anschauung ist, seine ethische einen um so provisorischeren Eindruck macht. Maran atha — dies Wort der Sehnsucht kennt Paulus von Tarjos her. Von hier aus fällt das rechte Licht auf Röm. 9 — 11, I Thess. 4 und I Kor. 15.

VI. Über alledem darf aber der nicht unwesentliche Unterschied des Judentums von Tarjos zu dem von Jerusalem übersehen werden. Schürer<sup>2</sup> und Bouffet<sup>3</sup> sind im Recht, wenn sie ihn nur graduell nennen. Doch einen Unterschied erkennen auch sie damit an. Er mußte ja auch vorhanden sein, weil nur durch ihn für das Judentum die Möglichkeit geschaffen wurde Wegebereiter für das Christentum zu werden<sup>4</sup>.

1. Ich stimme ganz mit Deißmann „Paulus, eine kultur- und religionsgeschichtliche Skizze“ 1911 S. 127, darin überein 1) daß die Eschatologie bei Paulus nicht ein relativ peripherisches Stück seiner Anschauung ist, sondern Hauptstück, 2) daß der, welcher die Paulushoffnung nur als Eschatologie darstellt, ihr die quellende Frißche nimmt. Die Bedeutung seiner großen Hoffnung liegt darin, daß er aus ihr jene ungeheuren Lebenskräfte für die Gegenwart zu ziehen imstande ist. Nicht Quietismus oder Chiliasmus, sondern die Freimachung sittlicher Kräfte zur Arbeit an der alternden Welt ist für ihn die Frucht dieser Gedanken (S. 129).

2. Geschichte des jüdischen Volkes III. S. 134 ff.

3. Die Religion des Judentums . . . S. 148.

4. Harnack: Die Mission und Ausbreitung des Christentums . . . S. 1.

Schon die politische Stellung war eine ganz andere. Während die palästinenjischen Juden unter der Römerherrschaft knirschten und der geheime Widerstand, von der Zelotenpartei geschürt, von Jahr zu Jahr stärker wurde, bis er in den sechziger Jahren zur hellen Flamme emporloderte, waren die Juden in Tarsos treue Anhänger des römischen Reichs. Sie genossen in der beginnenden Kaiserzeit nach jahrzehntelangen Kämpfen und Unruhen, die den gesamten Osten aufgewühlt hatten, nun endlich Ruhe und Frieden. Sie schätzten die Segnungen des augusteischen Zeitalters. Man muß sich die Kämpfe der Demokratie von Tarsos zur Zeit des Antonius und nach seinem Fall betrachten: die gewissenlose Hege, die der Grieche Boethos, den Strabon einen schlechten Dichter nennt<sup>1</sup>, und das auf des Augustus Befehl erfolgte Eingreifen des Athenodoros, und man wird verstehen, daß die Juden, denen es erfahrungsgemäß bei demokratischer Verfassung schlechter erging, um so fester zum Kaisertum hielten<sup>2</sup>. Nicht glühende Verehrung des Kaisers, nicht flammender Patriotismus, aber wohl Klugheit und Einsicht, die gegebenen Verhältnisse als die relativ besten anzusehen, zogen damals in der Heimat des Apostels ein jüdisches Geschlecht groß, das Achtung vor den heidnischen Geseßen und vor dem Kaiser hat.

Nicht allein die Berufung des Paulus auf das kaiserliche Schiedsgericht zwingt uns zu diesem Schluß, sondern insgesamt die Art, wie er von der Obrigkeit spricht. Der energische Hinweis, der Obrigkeit unter allen Umständen gehorsam zu sein<sup>3</sup>, erklärt sich am natürlichsten aus diesem Zusammenhange. Wie völlig verschieden davon sind die palästinenjischen Juden, die, wenn anders sie sich als strenge Juden fühlen, dort allein die fremde Obrigkeit anerkennen, wo sie Obrigkeit gegen Obrigkeit ausspielen können<sup>4</sup> oder wo es gilt einem Verhassten eine Falle zu stellen, um ihn in den Augen der Obrigkeit herabzusetzen<sup>5</sup>.

Die heidnische Obrigkeit als *διάκονος θεοῦ* (dreimal im gleichen

1. Strabon XIV S. 675.

2. Die von Dion von Prusa vorausgesetzten Schwierigkeiten, die die Einwohner von Tarsos dem Praetor machen, spielen hier durchaus keine Rolle, da Dion die augusteische Zeit ja als Muster hinstellt, vgl. *Tarsica altera* § 25 S. 322f.: *καὶ μὴν ὃ γε ἔφην τὸ πρότερον ἀξῆσαι τὴν πόλιν, τοῦτο οὐχ ὁρῶ νῦν ὑμῖν ὑπάρχον, τὸ ἐξαίρετον ἐνέργειαν καὶ χάριν καταθέσθαι τῷ κρατοῦντι, δῆλον ὅτι τῷ μὴ δεηθῆναι μηδενὸς αὐτὸν τοιούτου· πλὴν ὅτι γε μηδὲν τῶν ἄλλων ἔχετε πλεῖον πρὸς αὐτόν· ὥστε ὃν παρ' ἐκείνου τότε δι' εὐνοίαν καὶ φιλίαν ἐτύχετε, ταῦτα ὀφείλετε φυλάττειν τὸν λοιπὸν χρόνον δι' εὐταξίαν καὶ τὸ μηδεμίαν αἰτίαν διδόναι καθ' αὐτῶν.*

3. Röm. 13, 1–7.

4. Joh. 19, 12.

5. Marc. 12, 13–17.

Zusammenhang!), anzusehn, die Aufforderung ἀπόδοτε πᾶσι τὰς ὀφείλας, τῷ τὸν φόρον τὸν φόρον, τῷ τὸ τέλος τὸ τέλος, τῷ τὸν φόρον τὸν φόρον, τῷ τὴν τιμὴν τὴν τιμὴν — ist im Munde der jerusalemischen pharisäischen gerichteten Juden nicht denkbar. Sie geben, was sie müssen, aber sie fluchen insgeheim dabei.

Gegen die obenerwähnte Auffassung von der Obrigkeit darf eine andere bekannte Aussage Pauli auf keinen Fall vorgebracht werden: *Τολμᾷ τις ὑμῶν προᾶγμα ἔχων πρὸς τὸν ἑτερον κρίνεσθαι ἐπὶ τῶν ἀδίκων καὶ οὐχὶ ἐπὶ τῶν ἁγίων*<sup>1</sup>; Der Apostel will vielmehr den Christen die Verantwortung nahe legen, die sie den ἀπιστοι und der eignen Gemeinde gegenüber bei solchem Verhalten durch das böse Beispiel auf sich laden. Der Gedanke Jesu klingt in seinen Worten nach: *ἔστω ὁ λόγος ὑμῶν ναὶ ναί, οὐ οὐ. τὸ δὲ περισσὸν τούτων ἐκ τοῦ πονηροῦ ἐστίν*<sup>2</sup>. Lieber Unrecht leiden als prozeßieren!

Die Juden von Tarsos hatten auch Grund dem römischen Regiment dankbar zu sein. Denn sie scheinen, im Gegensatz zu den Juden der palästinensischen Heimat und vielen anderen Juden der Diaspora, besonders der occidentalen, leichter in den Besitz des römischen Bürgerrechtes gekommen zu sein. Für Paulus wird das durch gutbeglaubigte Stellen der Apostelgeschichte bezeugt<sup>3</sup>. Rechtsverletzungen dagegen kommen vor<sup>4</sup>, sind aber nicht als Gegenbeweis anzuführen. Ja aus dem Gespräch mit dem *χιλίαρχος* in der Burg Antonia ergibt sich, daß Paulus auch römisch geboren ist<sup>5</sup>. Aus dem Staunen des Römers und seiner

1. II Kor. 6, 1 ff. 2. Matth. 5, 37.

3. Act. 16, 37 ff.; 22, 25–29; 23, 27.

4. Schmiedel, Handkommentar zum Neuen Testament 2. Aufl. Vgl. zu II Kor. 11, 25. Den Ausführungen Mommsens „Die Rechtsverhältnisse des Apostels Paulus“ (Zeitschrift für neuest. Wiss. 1901 2. Heft) S. 88 f. stimme ich vollauf zu.

5. Hiernach wird die Ansicht hinfällig, daß Paulus mit seinen kriegsgefangenen Eltern aus Galiläa nach Tarsos oder anderswohin deportiert worden sei. Vgl. Hieronymus zu Phil. 23 (Vall. VII, 762 vgl. Phot. quaest. Amphil. 116. 117. Migne 101 col. 688 f.; Einl. I, 49): Ajunt parentes apostoli Pauli de Gischalis regione fuisse Iudaeae et eos, quum tota provincia Romana vastaretur manu et dispergerentur in orbem Iudaei, in Tarsum urbem Ciliciae fuisse translatos; parentum conditionem adolescentulum Paulum sequutum. „Die fabula sagt eben nur, daß die parentes des Paulus . . . jene Schicksale erlebt haben, und daß der junge Paulus der Lebensstellung der Eltern gefolgt sei, sie von ihnen geerbt habe“ (Zahn RE für Prot. Th. u. K.<sup>3</sup> 15 S. 69). Die spätere Nachricht des Hieronymus de vir. ill. 5), daß Paulus selbst bei einer Eroberung Gischalas mit seinen

Entgegnung: ἐγὼ πολλοῦ κεφαλαίου τὴν πολιτείαν ταύτην ἐκτησάμην, darf man schließen, daß römisches Bürgerrecht den Juden im allgemeinen nicht zukam.

Die Frage, warum die Juden in Tarsos — von Pauli Familie ganz abgesehen — mehr begünstigt worden sein sollen als anderwärts, erklärt sich, wie wir oben sahen, zunächst aus der Stellung der Juden Südkleasiens seit der seleukidischen Epoche. Es muß aber auch an das Ansehen erinnert werden, das Tarsos bei der römischen Regierung seit einem halben Jahrhundert genoß. Man vergleiche die Stellung, die Pompeius, Julius Caesar, nach dem die Einwohner ihre Stadt Julio-polis umtaufen<sup>1</sup>, Antonius und Augustus zu Tarsos einnahmen<sup>2</sup>.

Über das römische Bürgerrecht in Tarsos erhalten wir nirgends eine direkte Auskunft. Es darf aus der Tatsache, daß Paulus es besaß, nimmermehr der Schluß gezogen werden, daß die Juden von Tarsos es überhaupt besaßen. Aus der Geschichte des Altertums kann keineswegs belegt werden, daß die Stadt (d. h. die einzelnen Phryen) es eo ipso hatten, daß der, der also städtischer Bürger war, auch ohne weiteres römischer Bürger in gewissen Städten war. Gewiß wird vom Jahre 42 v. Chr. ab Tarsos mit reichen Vorrechten beschenkt. Es erhält wegen seiner Treue die Zusicherung einer civitas libera (eigne Gesetze, steuerfreie Ausfuhr und Einfuhr des Handels). Diese Privilegien des Antonius, der selbst eine Zeitlang in Tarsos wohnt, werden von Augustus nach der Schlacht von Aktium bestätigt. Denn er erkannte als kluger

Eltern gefangen genommen und weggeführt wurde, ist demnach unzutreffend und erklärt sich aus dem gesamten nachlässigen Charakter der zitierten Schrift.

1. Dio Cassius 47, 26.

2. Dion von Prusa, Tarsica altera § 7 S. 318: ὑμῖν γὰρ ἄνδρες Ταρσεῖς, συμβέβηκε μὲν πρῶτοι εἶναι τοῦ ἔθνους, οὐ μόνον τῷ μεγίστῃν ὑπάρχειν τὴν πόλιν τῶν ἐν τῇ Κιλικίᾳ καὶ μητροπόλιν ἐξ ἀρχῆς, ἀλλ' οὐ καὶ τὸν δεύτερον Καίσαρα ὑπὲρ πάντας ἔσχετε οἰκείως ὑμῖν διακείμενον. § 8 S. 318: κακείνος ὑμῖν παρέσχε χώραν, νόμους, τιμὴν, ἐξουσίαν τοῦ ποταμοῦ, τῆς θαλάττης τῆς καθ' αὐτούς. Auch die bereits zitierte Stelle § 25 S. 322 deutet das an. Vgl. eine Inschrift des 3. Jahrh. (Dittenberger, Orient. Graec. inscr. sel. II S. 268 Nr. 578): Ἀλεξανδριανῇ Σεουηριανῇ Ἀντωνεινιανῇ Ἀδριανῇ Τάρσος, ἡ πρώτη καὶ μεγίστη καὶ καλλίστη μητρόπολις τῶν γ' ἐπαρχιῶν Κιλικίας Ἰσαυρίας Λυκαονίας προκαθεζομένη καὶ β' νεωκόρος, μόνη τετετημενημένη δημιουργίαις τε καὶ κίλικαρχίαις ἐπαρχικῶν καὶ ἐλευθέρῳ κοινοβουλίῳ καὶ ἐτέραις πλείοσι καὶ μεγίσταις καὶ ἐξαιρετοῖς δωρεαῖς. „Tarsos ist eine der wenigen Reichsstädte, die bis in das 3. Jahrh. hinab Silbermünzen zum Teil sogar ohne Kaisernamen geschlagen haben“ (Th. Mommsen, Die Rechtsverhältnisse des Apostels Paulus, Zeitschrift für die neuest. Wiss. 1901. 2. Heft S. 82).



Politiker die wichtige Lage von Tarjos. Außerdem stammte sein Lehrer und selbstloser Freund Athenodoros der Kananite aus dem Bereiche der Stadt. Nicht umsonst errichteten ihm die dankbaren Mitbürger nach seinem Tode ein Heroon und feierten ein jährliches Gedentfest zu seinen Ehren.

Im ganzen ist demnach Ramsay<sup>1</sup> zuzustimmen, wenn er nicht auf ein römisches Bürgerrecht überhaupt, das an der Stadt als solcher hing, zukommt, sondern nur behauptet, daß von Antonius ab eine sehr große Anzahl Tarjer im Besitze desselben gewesen sind.

Wie in politischer so weicht das Judentum von Tarjos auch in sozialer Hinsicht von dem zu Jerusalem ab.

Das Erziehungsproblem war hier naturgemäß ein anderes. Die Schulbildung des Apostels, in weitesten Sinne des Wortes gefaßt, mußte hier eine viel universellere sein. Man hat wohl angenommen, daß er nur seine früheste Kindheit in der Heimat verbracht habe, daß er als Kind schon nach Jerusalem übergesiedelt sei. Die Worte der Apostelgeschichte: ἀνατεθραμμένος δὲ ἐν τῇ πόλει ταύτῃ<sup>2</sup> (d. h. Jerusalem) erhalten jedoch ihre nähere Erklärung durch den Zusatz παρὰ τοῦς πόδας Γαμαλιὴλ πεπαιδευμένος κατὰ ἀκριβείαν τοῦ πατρῶου νόμου. Paulus betont — die geschichtliche Echtheit der Stelle vorausgesetzt — der wütenden Menge gegenüber seine hebräische Abkunft, seine rabbinische Erziehung und seinen Zusammenhang mit Jerusalem. Rabbinen=

1. Ramsay i. o. S. 191–198. Vgl. auch Pauli-Wissowa REK Suppl. I Artikel Civitas S. 313: „Unter dem Prinzipat hörte die Mitwirkung des Volkes bei der Bürgerrechtsverleihung auf. Wie das Recht der Koloniegründung (Art. Coloniae Bd. IV S. 565) hat der Princeps vom Volke auch die Einreihung von Peregrinen unter die cives Romani der neuen Bürgergemeinde geerbt, und aus der feldherrlichen Civitätschenkung, wie sie zuerst Marius im Cimbernkrieg und dann Sulla, Pompeius und Caesar geübt haben (Mommsen, Herm. XIX 11 ff.) haben sich die umfangreichen Bürgerrechtsverleihungen der Kaiser entwickelt, auf denen das Militärwesen unter dem Prinzipat basiert“, vgl. S. 314 Zeile 36 ff. — Übrigens besaß auch Silas (Silvanus) das römische Bürgerrecht (Act. 16, 37). Mit Timotheus zusammen gilt er als treuester Reisebegleiter des Paulus. Die Apostelgeschichte nennt ihn besonders in Missionsgeschichten in Syrien und Kilikien: Act. 15, 23; 16, 37. Da er, wenn auch Hellenist, zweifellos Jude von Geburt war, ist auch sein Bürgerrecht eine auffallende Tatsache. Zahn vermutet an der oben zitierten Stelle, daß er zu den Libertinern gehört habe. Die Legende schweigt von ihm, nur gewaltsam vermag man ihr etwas abzapfen (Pöhlz, Die Mitarbeiter des Weltapostels Paulus 1911 S. 127 ff.).

2. Act. 22, 3.

schüler aber wurde man nicht als Kind, sondern als Jüngling. Darum wird er auch im Berichte der Stephanusgeschichte als *νεανίας* bezeichnet<sup>1</sup>. Das 16. oder 17. Lebensjahr war die Anfangsgrenze für diesen Unterricht.

Doch auch hiervon abgesehen häufen sich die Schwierigkeiten im Leben des Apostels, wenn man ihn in seiner frühesten Jugend nach Jerusalem versetzt. Dann muß er Jesum gekannt haben, und zwar nicht nur sein Leiden in Jerusalem, sondern vor allem sein Wirken in Galiläa<sup>2</sup>. Seine Briefe sprechen dafür nicht. Gradezu unerklärlich bleibt aber dann seine absolute Beherrschung der *κωνή*, ja bisweilen sein Hinausragen über diese empor zum Attizismus, sein beständiges Zurückgreifen auf die Septuaginta und sein Name.

Letzterer ist doppelter Art. Der Apostel trägt den jüdischen Namen Saul und den lateinischen Paulus. Die Apostelgeschichte nennt ihn mit dem jüdischen Namen, solange sie von seiner jüdischen Zeit, seiner Bekehrung und seinem Leben in der Stille nach der Bekehrung redet. Sobald aber der Apostel in die weitere Öffentlichkeit hinaustritt und vor allem in größerem Stile missioniert, nennt ihn die Apostelgeschichte Paulus. Der Wendepunkt in der Namensnennung ist zufällig die Bekehrung des Prokonsuls Sergius Paulus auf Kypros<sup>3</sup>. Im Text ist keine Andeutung vorhanden, daß Paulus sich nach Sergius Paulus genannt habe<sup>4</sup>. Wenn zu *Σαῦλος* δε der Zusatz *ὁ καὶ Παῦλος* gemacht wird, so soll mit dem *καὶ* nur die Namensanalogie beider unterstrichen werden. Eine größere Schwierigkeit freilich bietet die auffällige Scheidung beider Namen vor und nach der Begegnung mit dem römischen Procurator. Diese systematische Auseinanderhaltung beider Namen von Act 13 ab ist kein Zufall, zumal der Geschichtsschreiber dort, wo er auf frühere Tatsachen<sup>5</sup>, wie die Bekehrung zu sprechen kommt, sofort den Namen Saul anwendet. Aus der Unterstreichung der Namensanalogie mit dem Procurator erhellt die bestimmte Absicht, von da ab den Namen zu wechseln. Nicht der Grund, daß der Apostel vorher zu den Juden und dann zu Heiden gepredigt habe, ist entscheidend, sondern meines Erachtens die Tatsache, daß er jetzt aus der engen Heimat Kilikien=

1. Act. 7, 58.

2. Hieronymus Phil. 23 (j. o.); de viris illustribus 5. 3. Act. 13, 9.

4. Origenes (und mit ihm Hieronymus), in ep. ad Romanos S. 460. Viele nehmen diese Vermutung auf, die aber von Mommsen „Die Rechtsverhältnisse des Apostels Paulus“ Zeitschrift für neutest. Wiss. 1901. 2. Heft S. 84 mit Recht als in hohem Grade bedenklich hingestellt wird.

5. Act. 22, 7, 13; 26, 14.

Syrien (Tarsos-Antiochia) sich zunächst in die weitere Umgebung seiner Heimat begibt, um später den größten Teil des römischen Kaiserreiches zu bereisen. In der Heimat ist er Mitglied seines jüdischen Stammes und lebt in und mit ihm. Seine römischen Vorrechte kommen für ihn nur offiziell in betracht. Nur gezwungen machte der gesetzestreue Jude von ihnen Gebrauch<sup>1</sup>. Anders wurde die Lage für den mit dem römischen Bürgerrecht ausgestatteten Juden in der Fremde. Hier ist das römische Bürgerrecht gleichsam sein Paß. Einen solchen aber brauchte ein Mann mit solch hochgesteckten Zielen, wie Paulus war, doppelt notwendig. Der Jude aber, der die römische Civität besaß, mußte drei offizielle Namen haben, zwei römische und einen griechischen, der jedoch in Familien, die schon länger die Civität besaßen, bisweilen auch lateinisch war. Die beiden römischen Namen des Apostels sind uns nicht erhalten, sie haben aber sicher in dem Prozeß, dessen Akten uns nicht erhalten sind, eine mehrfache Erwähnung erfahren. Sein lateinischer Zuname (cognomen) Paulus ist uns erhalten geblieben. Er stammt aus Tarsos. Es liegt sehr nahe, hierbei dessen zu gedenken, der der Familie des Apostels die Civität vermittelte. Daß die Juden sich gern aus Dankbarkeitsrückichten Namen zulegte, so nach Königen, die die Juden begünstigt haben, scheinen die Inschriften zu bestätigen<sup>2</sup>.

Wenn also die Apostelgeschichte dort, wo der Apostel als Missionar auftritt, ihn mit seinem römischen Namen nennt, so handelt sie genau so korrekt, wie Paulus selbst, wenn er sich in seinen Briefen an die Gemeinden so bezeichnet.

Wie alles dafür spricht, daß Paulus die Grundlagen seiner Erziehung und Geistesbildung in Tarsos erfahren hat, so tragen auch seine Briefe von Anfang bis Ende den Stempel des Diaspora-Judentums, wie es in Tarsos vorausgesetzt werden muß.

Wir modernen Menschen beurteilen den Stil nach der Individualität. Für die Antike ist dies Urteil sehr einzuschränken. Es gab bestimmte Vorschriften für mündliche, wie schriftliche Rede, die zu gewissen Zeiten und an gewissen Stätten galten. In Athen konnte ein fremder Wanderprediger nur aufkommen, wenn er ordentlich über die rhetorischen Kunstmittel verfügte. Sonst galt er als *σπερμολόγος*<sup>3</sup>.

1. Act. 25, 11; I Kor. 6, 1 ff.

2. Vgl. die oben bereits zitierte Inschrift aus Korikos, Heberden und Wilhelm, Reisen in Kilikien S. 68<sub>115</sub>; Alexander und Seleukos scheinen hier beliebte jüdische Namen gewesen zu sein.

3. Act. 17, 18.

So negativ der Erfolg des Paulus in dieser Stadt war, so wenig fremd war ihm doch die griechische Bildung. Aber dies Teil, über das er verfügte, stammte nicht von den Hellenen, sondern von den Hellenisten. Die jüdische Schule von Tarsos hat sicher stark unter diesem hellenistischen Einfluß gestanden. Das hellenistisch römische Bildungsideal dieser Zeit, die Forderung, daß alle Menschen Lesen und Schreiben erlernen sollen<sup>1</sup>, hat auf das Diaspora-Judentum, das ja schon sowieso einen schweren Stand in der damaligen Welt hatte, nicht vergeblich eingewirkt. Wenn man auch materiell eine bewußte Übernahme fremder Ideen energisch ablehnte, so mußten doch die jüdischen Schulen der Diaspora schon um ihrer Propaganda willen sich wenigstens formell dem Bildungstreben jener Zeit anpassen.

Die zweifelloße Anwendung der kynisch-stoischen Diatribe bei Paulus liefert den Beweis dafür. Paulus beherrscht sie in dem Maße in all seinen Schriften, daß man an eine allmähliche Beeinflussung durch sie auf seinen Missionswanderungen nicht denken kann. Eine solche Behandlung religiöser und ethischer Fragen hat er in Tarsos und nicht in Jerusalem gelernt. Es ist auch durchaus unnötig eine direkte Einwirkung der alexandrinischen Judentum auf die zu Tarsos anzunehmen, sondern der hier so stark vertretene Stoicismus, der allerdings indirekt durch Poseidonios mit dem von Alexandria in Beziehung stand, ist die Ursache.

Rudolf Bultmann hat den Nachweis geführt, daß fast alle Merkmale der kynisch-stoischen Diatribe, wie sie seit Bion von Bornsthene üblich waren, auch von Paulus verwendet worden sind<sup>2</sup>. Er nennt als solche in der Hauptsache: Wendungen, in denen der Kontakt zwischen Rednern und Hörern hergestellt wird, Anreden an die Hörer in einem Ton, den man Unerfahrenen gegenüber anspricht, die Rede und Gegenseite zwischen Redner und fingiertem Gegner, die Parataxe, der charakteristische Satzbau der Diatribe speziell bei Bedingungsätzen, die Lasterkataloge, die Tugendkataloge, die Peristafenkataloge.

Wie die kynisch-stoische Diatribe, sagt Bultmann, benutzt Paulus auch manche Mittel der Kunstretorik, um die Wirkung seiner Worte zu steigern: Wortspiele, Parallelismus der Glieder, Parallelismen in Verbindung mit Antithesen und Wortspielen, antithetischen Parallelismus mit der Figur der Parhomoiosis.

Auch die Anwendung der Begriffspaare weist auf die Diatribe:

1. Sertus Emp. S. 610, 6B.

2. Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe (Schriften zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments) 1910.



Freiheit und Knechtschaft, Glück und Leid, Leben und Tod u. a., ebenso die Anwendung der Sinnfiguren (rhetorische Frage, Imperativ, Ausruf, Personifikation, Vergleich, Citate aus weltlichen Schriftstellern), überhaupt die Art der Gedankenverbindung.

Ich verzichte darauf Belegstellen anzuführen. Das hieße die Arbeit von Bultmann ausschreiben. In dieser ebenso gründlichen wie vorsichtigen Abhandlung kann dies von jedem nachgeprüft werden.

Adolf Bonhöffer betont mit Recht, daß Paulus das alles nicht ausschließlich aus der Diatribe hat, ja daß er es kaum direkt aus den Vorträgen der Popular-Philosophen schöpft<sup>1</sup>. Jedenfalls hat er sie sicher nicht zu diesem Zwecke angehört. Seine jüdische Erziehung in und außerhalb der Schule haben den Diaspora-Juden allmählich mit diesem Rüstzeug bekannt gemacht. Warum soll das nicht möglich sein, da die jüdische Schule der Diaspora doch auch andre Redemittel, so die Allegorie von fremder Seite entlehnte? Mögen auch viele von den oben genannten einzelnen Redefiguren in der spezifisch jüdischen Literatur und vor allem in der jüdisch-hellenistischen Apokryphen- und Pseudepigraphen-Literatur begegnen, der Gesamteindruck, auf den es ankommt, ist doch ein anderer.

Selbstverständlich darf man nicht von bewußter Anwendung und Nachahmung der Diatribe reden. Dagegen verwahrt sich auch Bultmann<sup>2</sup>. Gewiß wird man auch in der Redeweise Pauli viel auf das Konto seines Temperamentes und seiner Beanlagung zu setzen haben. Aber dieser Grund findet seine Beschränkung in der antiken Forderung fester Formen. Man darf der Individualität nicht zuviel Spielraum geben. So wie Paulus über diese religiös ethischen Fragen redete, so sprach der gebildete Mann in Tarjos darüber. Dabei mag freilich eine Konzeßion an das Septuaginta-Griechisch hinzugedacht werden.

Will man in der Bestimmung der Redeweise Pauli möglichst sicher urteilen, so müßte eine sehr eingehende philologische Erörterung angestellt werden. Diese hätte zu untersuchen das Sprachverhältnis:

- 1) zwischen Paulus und der hellenistischen Umgangssprache,
- 2) zwischen Paulus und den Septuaginta,
- 3) zwischen Paulus und der apokryphischen bez. pseudepigraphischen Literatur,
- 4) zwischen Paulus und der klassizistischen Literatur,
- 5) zwischen Paulus und der hebräischen Literatur.

1. Epistlet und das Neue Testament 1911 S. 179.

2. Der Stil der paulin. Predigt . . . S. 78.

Soviel auch Ansätze dazu gemacht worden sind, diesen oder jenen Punkt zu erörtern — erst eine Darstellung, die nach allen 5 Richtungen hin die Briefe des Paulus verglichen hat, kann Anspruch auf Anerkennung ihrer Urteile unter Voraussetzung objektiver sachkundiger Untersuchung erheben. Diese Urteile aber müssen immer relative bleiben. Der Apostel bleibt in seinem Sprachmilieu nicht hängen. An den Höhepunkten seiner Briefe (II Kor. 11, 16 — 12, 20; Röm. 8, 31 — 39; I Kor. 13) redet er intuitiv, als religiöser Genius. Dann aber gewinnen seine Aussagen, deren Form durch die Sache getragen wird, ähnlich denen Jesu, ein zeitloses Gewand.

Auch den Gebrauch der Allegorie hat Paulus wohl in Tarfos gelernt. Allerdings ist erwiesen, daß er in seiner Schriftauslegung auch von der Schule Gamaliels gelernt hat. So stammt sein Schlußverfahren *a maiore ad minus*<sup>1</sup> daher. Doch dem Grundsatz der palästinensischen Schule von der Exegese des Buchstabens tritt er ziemlich unverblümt entgegen: τὸ γράμμα ἀποκτείνει, τὸ δὲ πνεῦμα ζωοποιεῖ. Ihm gilt als die höhere Methode die „pneumatische“ (Bouffet). Ihr Meister ist Philon von Alexandria. Sie selbst aber entstammt dem Stoicismus<sup>2</sup>. Nach den oben gegebenen Andeutungen liegt auch hier für mich kein Grund vor Beeinflussung von Alexandria her anzunehmen, zumal ein Einfluß des Philon auf Paulus weder erwiesen noch wahrscheinlich ist<sup>3</sup>. Eine direkte Beeinflussung durch den Stoicismus an seiner Heimatstätte liegt ja viel näher.

Wie weit sich die Terminologie der Diaspora-Juden, also auch der zu Tarfos von derjenigen der Juden in Jerusalem entfernte, zeigt die Sprache des Paulus deutlich. Es ist für einen palästinensischen Juden wie Gamaliel oder Hillel oder Schamai ganz ausgeschlossen, daß er die Bilderwelt für seine religiös-ethischen Ermahnungen den heidnischen Gebräuchen, Wettkämpfen, Spielen, Circus- und Theatervorstellungen entlehnt. Schon der Gedanke daran war verpönt, geschweige anders als verächtlich davon zu reden. Paulus aber verwendet das Pentathlon, die irthmischen Spiele, die Gladiatorenkämpfe und die Tierhegen in Fülle. Hier geht er auch entschieden über den Sprachgebrauch der Septuaginta hinaus. Man vergleiche einmal I Kor. 4, 8 — 13 und dazu Suetonius

1. Bouffet: Die Religion des Judentums S. 185.

2. Bouffet f. o. S. 186; vgl. den Artikel Hermeneutik RE<sup>3</sup> für Prot. Theol. u. K. S. 731.

3. Vgl. meinen Aufsatz in Memnon V 1911. „Zum Weltbilde des Paulus“ S. 196.

Vita divi Claudii 21, 4, 5. Man denke an Ausdrücke wie *πλουτεῖν* Trintgelder einstreichen, *βασιλεύειν* Held des Tages sein, *ἀποδείξει* Spielprogramm<sup>1</sup> u. a.

Um mich nicht in Einzelheiten zu verlieren, die Allgemeingut sind und sich für Tarjos speziell nicht nachweisen lassen, weil das nötige Material fehlt, erinnere ich nur nebenbei an die Übereinstimmungen seiner Sprache mit der der Lustspielbühne<sup>2</sup> oder an seine Bekanntschaft mit der Komödie der griechisch-römischen Kulturwelt<sup>3</sup>.

So wenig wir eine spezifisch tarsische Redeweise des Paulus feststellen können, so unanfechtbar ist der Schluß, den wir aus dem Gesagten ziehen: Ein Jude, der so reden konnte, mußte ein ungeheures Anpassungsvermögen besitzen, zu dem daheim von Anfang an ein fester Grund gelegt worden war.

Nicht nur in formeller Hinsicht, sondern auch in der Auffassung der Religion weicht die jüdische Schule zu Tarjos nicht unbedeutend — freilich ohne es zu wissen — von der zu Jerusalem ab. Auf diese Abweichung des Diaspora-Judentums macht schon Deißmann aufmerksam<sup>4</sup>. Die Sprache vermittelt in jedem Falle auch Ideen. Die Übersetzung der Septuaginta ist nicht nur „eine formale, sondern auch eine (an mehreren Hauptpunkten sogar sehr beträchtliche) materielle Hellenisierung des jüdischen Monotheismus“. Sie „ermöglichte eine überaus wirksame Propaganda für den einen Gott der Juden auch bei den in der Vielgötterei müde und unsicher gewordenen Heiden“<sup>5</sup>.

1. Daehjel: Kulturhistorische Streifzüge durch die paulinischen Schriften 1910 S. 42 f.

2. A. Deißmann, Licht vom Osten S. 230. 3. II Kor. 11, 1 ff., 16 ff.

4. A. Deißmann: Die Hellenisierung des semitischen Monotheismus Leipzig 1903 (Sonderabdruck aus den Neuen Jahrbüchern für das klassische Altertum); vgl. auch seinen „Paulus“ 1911 S. 60 f.

5. Vgl. Schürer: Die Juden im bosporanischen Reiche und die Genossenschaften der *σεβόμενοι θεὸν ἱμῶν* ebenda selbst (Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften zu Berlin 1897,). Die Juden erfuhren in Sprache, Bildung, Sitte und Gewohnheiten Einwirkungen von heidnischer Seite (S. 200), sie ahmten sogar gewisse rechtliche Institutionen der Griechen nach (S. 200). In der römischen Kaiserzeit ging durch die griechisch-römische Welt ein gewisser Zug zum Monotheismus, der schon durch die griechische Philosophie vorbereitet war und namentlich durch den Einfluß der orientalischen Religionen befördert wurde (S. 214). Die jüdische Propaganda hat namentlich in Kleinasien und Syrien zu jüdisch-hellenischen Mischbildungen geführt. Die Verehrung des *θεὸς ἱμῶν* war der Höhepunkt (S. 224). Vgl. Harnack: Mission und Ausbreitung des Christentums S. 2.

Wenn überhaupt für eine Stadt des Orients, so ist das auf Tarjos anzuwenden. Hier an der eigentlichen Wende von Orient und Occident floß der Strom des Synkretismus am stärksten. Hier liefen seine sämtlichen Einzelercheinungen gerade in der ersten Kaiserzeit zusammen: Die symbolisch aufgefaßte Volksreligion, der es nicht mehr auf die Namen und Statuen der einzelnen Götter ankam, sondern auf die Kraft, die dahinter stand, der Mithra-Kultus mit seiner herben Keuschheit, die Mysterien mit ihrem „heiligen Lande“, endlich die stoische Philosophie in ihrer religiösen Abwandlung durch solche hoheitsvolle Vertreter wie Poseidonios und Athenodoros. Wollte das Judentum an dieser Stätte als Religion eine Rolle spielen und nicht zur bedeutungslosen Sekte verdammt werden, so mußte es dem religiösen Zuge der Zeit entgegenkommen. Der κύριος der Septuaginta tut dies. Das Trennende wird zurück- und das gemeinsame religiöse Interesse in den Vordergrund gestellt. Der Geist der großen Propheten Hosea, Jesaja und Jeremia wird wieder wach. Jesaja allein wird ca. 40 mal bei Paulus zitiert. Die Ansätze, die von ihnen zur Einschränkung des Judentums gemacht wurden, werden in der Diaspora und auch in Tarjos<sup>1</sup> weitergeführt. Israel ist der Lehrer der Völkerwelt<sup>2</sup>, niemand sonst. Der oben bereits zitierte Bericht des Epiphanius in seinem 1. Buch gegen die Ketzer beweist das für Kilikien und — wie wir sahen — auch für Tarjos noch zwei und einhalb Jahrhunderte später, nachdem das Christentum das Judentum längst überflügelt hatte.

Mit welchen Riesenschritten das letztere Propaganda treibt, beweist für den Boden Kleinasiens Antiochia in Pisidien. *Τῷ δὲ ἐρχομένῳ σαββάτῳ σχεδὸν πᾶσα ἡ πόλις συνήχθη ἀκοῦσαι τὸν λόγον τοῦ κυρίου*<sup>3</sup>. Handelt es sich hierbei um einen historisch getreuen Bericht, wie wir angesichts des immer mehr wachsenden Ansehns der Apostelgeschichte voraussetzen dürfen, so muß das Diaspora-Judentum doch sehr weitherzig gewesen sein. Während die Juden in der Heimat sich bei allem Eindringen hellenistischer Elemente durch Handel, Industrie, Baustil, Spiel, Gymnasien, Militär u. a. der Tradition der Maccabäerkämpfe getreu abzuschließen suchten, während ihre Führer, so Gamaliel I. alles im Schrifttum Verdächtige auszuschließen suchten<sup>4</sup>, während die παρό-

1. Röm. 3, 28—29.

2. Röm. 2, 19—20.

3. Act. 13, 44.

4. Die Vermauerung eines Hiobtargums auf Befehl Gamaliels beim Tempelbau (Tos. Sabb. XIII, 2). Vgl. Schürer *l. o.* II S. 417: „Abtalion sagt: Ihr Weisen! Seid vorsichtig in Euern Lehren, auf daß Ihr Euch nicht Verwirrung zuschulden kommen laßt u. *l. w.*“ (aus Aboth I); ferner I S. 190:



δοσις τῶν πρεσβυτέρων (Matth. 15) beständig umfangreicher, zugleich aber auch kleinlicher wird, während man also sich so religiös mehr und mehr an der Peripherie bewegt, legt man in der Diaspora, ohne Sitte und Gebrauch über Bord zu werfen, den Hauptnachdruck auf den zentralen Gedanken des Monotheismus, wie Paulus das so schön andeutet: εἰς θεὸς καὶ πατὴρ πάντων καὶ ἐν πᾶσιν<sup>1</sup>.

Die Ersetzung des Opfer-Kultus durch den Synagogen-Gottesdienst hat diesen Trieb des Judentums zur Weltreligion noch mehr bestärkt. Antiochia in Pisidien wurde bereits als Beweis dafür gebracht, wie weit man den Heiden die Pforten der Synagoge öffnete<sup>2</sup>. Auch in Tarjos haben die Proselyten ein gewaltiges Kontingent gebildet. Wenn Strabon, der genaue Kenner von Tarjos und intime Freund (ἐταῖρος) des Athenodoros<sup>3</sup>, so günstig über die Juden urteilt, darf vielleicht

„Die weitere Entwicklung der Dinge hat dann zur völligen Verdrängung des Hellenismus vom jüdischen Boden, wenigstens in religiöser Hinsicht geführt“. Von Christus ab steigert sich die Opposition der gesetzestreuen Lehrer in Jerusalem gegen alle hellenistischen Einflüsse in religiös-philosophischer Hinsicht. Den Höhepunkt bezeichnet ungefähr Ben Akiba (vgl. Bab. Talm. Chagiga 14<sup>b</sup>). Vgl. meinen Aufsatz: „Zum Weltbilde des Paulus“ Memnon V. 1911, S. 194 f.

1. Eph. 4, 6. Eine Menge Stellen in den paulinischen Briefen betonen den Monotheismus gegen den heidnischen Polytheismus: I Thess. 1, 9 (eine Stelle, die deutlich den Charakter der paulinischen Missionspredigt erkennen läßt); I Kor. 8, 4; Gal. 4, 9; I Kor. 12, 2; Röm. 1, 23 ff.; I Kor. 8, 5 f.; 10, 20 u. ö. Vgl. dazu Act. 14, 15 ff. und 17, 24 ff. Das auch von Bonhöffer übernommene kräftige Urteil Wilamowitz-Möllendorffs ist mir unverständlich: „Wer die Originalität jener [sechsten Pl.] Briefe und die geschlossene Eigenart der Person, welche hinter ihnen erscheint, verkennen kann oder wer andererseits dieser Person die Areopagrede der Acta zutrauen kann, mit dem ist nicht zu reden“ (Rezension von E. Schwarz „Charakterköpfe“ u. s. w., vgl. Bonhöffer: Epiktet und das Neue Testament S. 180). Es handelt sich in Act. 17 nicht um stoische Gedanken, sondern um die typische Propagandapredigt der Diaspora-Juden. Der Gedankengang der über den Inhalt der paulinischen Missionspredigt vorzüglich orientierenden Stelle I Thess. 1, 9 ist genau derselbe wie Act. 17, 22–31: Die Vielgötterei – der eine Gott – der wahre Gottesdienst – Jesus Christus *ἐννόμενος ἐκ τῆς ἀρχῆς τῆς ἐξουσιᾶς*. Die Erörterungen über Gott den Herrn Himmels und der Erden (17, 24–25) und über Einheit und Ziel des Menschengeschlechtes sind durchaus jüdisch. Gerade der Hauptgedanke des Diaspora-Judentums kommt in diesen Worten zur vollen Würdigung. „Entscheidend war, daß man die kultischen und zeremoniellen Forderungen herabsetzte, weil man die Anerkennung Gottes für die Hauptsache hielt“. Dieser Gedanke liegt auch Markus-Ev. 12, 28–34 zu Grunde (Harnack: Mission und Ausbreitung des Christentums . . . S. 7 f., S. 11).

2. Act. 13, 44.

3. Strabon XIV, 779.

vermutet werden, daß ihm durch diesen, gleichviel ob direkt oder indirekt, seine Erfahrungen über das Diaspora-Judentum zufließen.

Durch diese Konzentration der Frömmigkeit werden aber Folgerungen für die Gedankenwelt des Paulus herbeigeführt, deren er sich nicht voll bewußt wird und die deshalb bald bejaht, bald verneint werden. Man hat aus Röm. Kap. I und II den Begriff einer natürlichen Gotteserkenntnis und einer natürlichen Sittlichkeit herausgelesen. Ist der paulinische Gedanke einer natürlichen Gotteserkenntnis: διότι τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ φανερόν ἐστιν ἐν αὐτοῖς· ὁ θεὸς γὰρ αὐτοῖς ἐφανερώσεν. τὰ γὰρ ἀόρατα αὐτοῦ ἀπὸ κτίσεως κόσμου τοῖς ποιήμασιν νοούμενα καθορᾶται, ἡ δὲ αἰδὼς αὐτοῦ δύναμις καὶ θεότης εἰς τὸ εἶναι αὐτοὺς ἀναπολόγητους . . .<sup>1</sup> und einer natürlichen Sittlichkeit: ὅταν γὰρ ἔθνη τὰ μὴ νόμον ἔχοντα φύσει τὰ τοῦ νόμου ποιῶσιν, οὗτοι νόμον μὴ ἔχοντες ἑαυτοῖς εἰσὶν νόμος οἵτινες ἐνδείκνυνται τὸ ἔργον τοῦ νόμου γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν . . .<sup>2</sup> aus jüdischer Wurzel entsprossen?

Die Antwort fällt positiver aus, wenn man bei den großen Propheten der israelitischen Religionsgeschichte nachforscht. Der Individualismus des Jeremia führt in der letzten Konsequenz dazu, auch bei den Heiden, wie überhaupt bei allen Menschen eine unleugbare Anlage auf die Gottheit hin, ein Suchen nach Wahrheit auf Grund einer relativen Gotteserkenntnis zu bejahen<sup>3</sup>. Das Judentum zur Zeit Jesu lehnt diesen Gedanken ab oder erwägt ihn gar nicht, weil grade der von den Propheten nur bedingt anerkannte Charakter des auserwählten Volkes absolut gefaßt wurde. Theoretisch sind das Judentum der Diaspora und das in Jerusalem in diesem Punkte einig, wie auch auf beiden Seiten die beständige Rückbeziehung auf Abraham beweist<sup>4</sup>. Praktisch aber muß das Diaspora-Judentum abgewichen sein, weil es sich sonst den Weg versperrte.

So wenig der Gedanke einer natürlichen Gotteserkenntnis, „die aus den Werken der Schöpfung gewonnen wird“ und die Betonung eines natürlichen sittlichen Gefühls der Heiden, „das auf dem göttlichen ins Herz geschriebenen Gesetze beruht“, zu den spezifisch jüdischen Gedanken gehören, so sehr mag doch die jüdische Apologie in der Fremde

1. Röm. 1, 19–21.      2. Röm. 2, 14–15.

3. C. H. Cornill, Der israelitische Prophetismus 1906. 3. Vorlesung. S. 99.

4. Es darf allerdings nicht übersehen werden, daß diese Berufung auf Abraham auch schon bei den Propheten sich findet, so Jes. 51, 2 und 54, 1, Stellen, auf die Paulus Gal. 4, 22f. sich bezieht.

draußen mit diesen Voraussetzungen gearbeitet haben. Die Areopagarede, die, wie ich nochmals ausdrücklich betone, für mich einen durchaus jüdischen Eindruck macht, stimmt damit aufs trefflichste überein. Leider ist unsre Literatur über die jüdische Mission zur Zeit Christi so dürftig, daß Quellenbeweise kaum beizubringen sind. Man sieht sich, wenn man Pauli Briefe nach Form und Gedanken ganz eingehend untersucht, genötigt, für den Diaspora-Juden Paulus eine Literatur voraussetzen, die wir nicht mehr haben<sup>1</sup>. Diese Literatur ist vulgärer Art gewesen, sie bestand neben dem Gebrauch der Septuaginta und ist einzureihen in die apokryphischen und pseudepigraphischen Schriften. Aus ihr hat wohl auch Philon geschöpft, sodaß sich die Berührungspunkte zwischen Paulus und Philon, namentlich seinem Werke *νόμων ἑρῶν ἀλληγορίαι* ungezwungen erklären. Die Ausführungen, vor allem aber auch die Einzelausdrücke des Paulus greifen dort, wo man sich in der Forschung gewöhnlich mit der Wendung „mystisch-rabbinistische Erörterung“ begnügt, meist über die Septuaginta auf jüdische Tradition zurück<sup>2</sup>. Hier könnten also auch die Wurzeln zur paulinischen Anschauung von einer natürlichen Gotteserkenntnis und Sittlichkeit liegen. Doch zweierlei spricht dagegen: 1) daß Paulus diese Begriffe nur sehr relativ anerkennt. Sie sind für ihn nur Anknüpfungspunkte<sup>3</sup>. Die Heiden kommen allein nicht weiter, sondern rückwärts. Wenn Paulus auch ein gerechteres Urteil über das Heidentum fällt als das Pharisäertum, so schwankt doch seine Schätzung sehr. 2) Daß Paulus in dem Zusammenhang, wo er von der natürlichen Sittlichkeit bei den Heiden redet, als die entscheidende Norm das Gewissen hinstellt: *συνμαρτυρούσης αὐτῶν τῆς συνειδήσεως καὶ μεταξὺ ἀλλήλων τῶν λογισμῶν κατηγορούντων ἢ καὶ ἀπολογουμένων ἐν ἡμέρᾳ, ὅτε κρίνει ὁ θεὸς τὰ κρυπτὰ τῶν ἀνθρώπων κατὰ τὸ εὐαγγέλιον μου διὰ Χριστοῦ*<sup>4</sup>.

Nach unsrer obigen Erörterung entstammte der Begriff der paulinischen *συνείδησις* dem Stoicismus. Seine Anwendung gerade in diesem Zusammenhang macht es durchaus wahrscheinlich, daß auch die Gedanken der natürlichen Gotteserkenntnis und Sittlichkeit keine speziell jüdischen sind, sondern dem Stoicismus entstammen. Sind sie vielleicht als eine

1. Ähnlich H. Vollmer: Die alttestamentlichen Citate bei Paulus. S. 38 ff.

2. 3. B. Gal. 4, 29 und bereschith rabba bei Wettstein (Alttestamentliche Citate bei Paulus, Hans Vollmer 1895 S. 97).

3. Weizsäcker: Das apostolische Zeitalter 3. Aufl. 1902 S. 634–637. Paul Wendland: Die hellenistisch-römische Kultur 1907 S. 141 f.

4. Röm. 2, 15–16.

Reaktion gegen seinen vorherigen, engherzigen Standpunkt in der langen Zeit seiner kilikischen Mission von ihm erkämpft worden? Dann käme neben Antiochia in Syrien hauptsächlich Tarjos in Frage, dem auch Vollmer einen entscheidenden Einfluß auf die geistige Umbildung des Paulus einräumt<sup>1</sup>.

Der Punkt jedoch, wo das Judentum zu Tarjos scheinbar in engster Verbindung mit dem zu Jerusalem stand, während es doch tiefer betrachtet erheblich abwich, ist die Stellung zum Gesetz. Über die allgemeine Wertschätzung des Gesetzes war im gesamten Judentum zu Jesu Zeit nur eine Stimme. Aber die Beurteilung des Inhaltes des Gesetzes deckte sich in Jerusalem und der Diaspora nicht ganz. Ein guter Bruchteil davon kam für diese überhaupt nicht in Betracht, oder wenigstens nur in beschränktem Maße, das waren die rein kultischen Vorschriften, zu denen allerdings auch der fromme Palästinenser nur noch in einem äußerlichen Verhältnis stand<sup>2</sup>. Damit konnte man das jüdische Volksleben auf die Dauer nicht allein erhalten. Daher suchte man die Religion jetzt vor allem in der Sitte und ihrem Brauch. Das Ceremonialgesetz beherrschte das gesamte Denken und Fühlen der Juden in dieser Epoche. Mischna und Talmud gingen allmählich ihrer Kodifikation entgegen<sup>3</sup>. Auf das Judentum der Diaspora konnte dieser Prozeß nicht ohne Rückwirkung bleiben. Die rechtliche Stellung desselben war eine derart schwankende<sup>4</sup>, daß sie für sich einen solchen Pol der Anziehung und Abhängigkeit brauchten. An solchen Städten aber, wie Tarjos, wo die Juden, wie oben bemerkt, in hervorragendem Maße begünstigt wurden, ist sicherlich die Moral mehr betont worden. Man gibt Sitte und Brauch keineswegs auf, weil man sie als einen heiligen Bekenntnis-

1. H. Vollmer f. o. S. 98 Anm. Daß Paulus Tarjos und Umgegend als Zentrum seiner Mission nach seinem arabischen Aufenthalt wählt, sollte doch nicht mehr ernstlich bestritten werden. Es ist ja auch direkt genannt: Act. 11, 25; 9, 30, vgl. Gal. 1, 21. Bonhöffer f. o. S. 86 Anm. bezweifelt es, ohne einen entscheidenden Grund gegen die Echtheit der Stellen der Apostelgeschichte vorzubringen. Auch übersieht er Act. 11, 25. Wenn Paulus selbst von den *ἀλλοτὰ τῆς Συρίας καὶ τῆς Κιλικίας* redet, so denke ich bei *τῆς Συρίας* vielmehr an die Gegend von Tarjos als an die von Antiochia, wohin ja Paulus nach Act. 11, 25 erst offiziell von Barnabas geholt wird. Nach der Anschauung der 1. römischen Kaiserzeit gehört das ebene Kilikien zu Syrien, während das rauhe Kilikien seinen Namen und auch seine Selbständigkeit, wenigstens zum Teil beibehält.

2. Bouffet, Die Religion des Judentums 2. Aufl. S. 141.

3. Bouffet f. o. S. 142.

4. Schürer, Geschichte der Juden III S. 56–64.



alt mitten in der Heidenwelt saß. Aber man deutet sie für das eigne Verständnis, das nicht mehr unmittelbar an die heilige Scholle, der sie entwachsen, gebunden ist, und in erster Linie für die große Proselytenschar, die wenig damit anzufangen wußte, symbolisch-allegorisch<sup>1</sup>.

Der jüdische Partikularismus, die Kleinlichkeit der Kasuistik, der vorwiegend negative Charakter der jüdischen Ethik müssen hier zurückgetreten sein hinter der einen Forderung, ein Licht und Führer der Heiden zu werden<sup>2</sup>. Die Frömmigkeit der Juden in Tarjos hat etwas von der Art an sich wie die der Frommen in Galiläa, die deshalb von den Pharisäern in Jerusalem als das dumme Landvolk verachtet wurden.

Nur von diesen allgemeinen Erörterungen aus über das Diasporajudentum ist die Stellung des Paulus zum Gesetz zu verstehen. Wenn man die gesamte Paulus-Literatur der letzten Jahrzehnte überschaut, bleibt sie einer der wunden Punkte, in denen gearbeitet wurde ohne zu einer befriedigenden Lösung zu gelangen. Die neueste Strömung der theologischen Forschung, welche in Paulus den Juden sehn will, der nur ganz oberflächlich von seiner heidnischen Umwelt berührt worden ist, gerät dabei in die größten Schwierigkeiten und Widersprüche. Und diese sind nicht einfach dadurch zu lösen, daß man sagt, als Christ hat Paulus das Gesetz überwunden. Warum betont dann der Apostel seinen steten Zusammenhang mit dem Judentum? Er will ja den Juden ein Jude sein<sup>3</sup> und macht doch Aussagen über das Gesetz, die für einen palästinenensischen Juden undenkbar sind.

Wie denkt Paulus über das Gesetz? Das Gesetz bedeutet für ihn den ganzen Komplex von Ordnungen und Institutionen, wie er in Israel als mosaisch galt. Sein letzter Urheber ist Gott, es ist *νόμος θεοῦ*<sup>4</sup>. Moses ist nur *μεσίτης*<sup>5</sup>. Die Engel assistieren bei seiner Übergabe (*διαταγείς διὰ ἀγγέλων*)<sup>6</sup>. So ist das Gesetz zwar göttlichen Ursprungs, aber im Hinblick auf die gesamte vorchristliche Menschheit, die unter die *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* geknechtet ist, begründet es eine Religion für eine Entwicklungsstufe, die seiner benötigte. Das Gesetz ist *παιδαγωγός*. Ihm ist wohl ein pneumatischer Charakter eigen, es zeigt dem

1. Bouffet: Die Religion des Judentums S. 148.

2. Röm. 2, 19: *πέποιθώς τε σεαυτὸν ὁδηγὸν εἶναι τυφλῶν, φῶς τῶν ἐν σκότει, παιδευτὴν ἀφρόνων, διδάσκαλον νηπίων, ἔχοντα τὴν μόρφωσιν τῆς γνώσεως καὶ τῆς ἀληθείας ἐν τῷ νόμῳ*.

3. I Kor. 9, 20.

4. Röm. 8, 7; 7, 22, 25.

5. Gal. 3, 19.

6. Mit Stolz hebt die jüdische Überlieferung diesen Zug zur Verherrlichung des Gesetzes hervor.

Menschen wohl den Weg wahrer Bestimmung. Doch hier klappt die gährende Kluft zwischen Theorie und Praxis. *κατάρα, ὁργή, θάνατος* sind seine Folgen. Durch den Eintritt des Gesetzes werden die Übertretungen gemehrt und auch qualitativ bedenklicher. Es bringt kein Heil und keine Gerechtigkeit, also trägt es einen inferioren Charakter. Auch die religionsgeschichtliche Betrachtung lehrt das, die Verheißung ist älter als das Gesetz. Abraham war vor Moses. Das Gesetz ist eine transitorische Größe. Ewig allein ist das *εὐαγγέλιον* von der Verheißung, von der Gnade, die der Glaube sich aneignet. Nur der Glaube macht gerecht. Er ist die Wurzel, aus der der Trieb des Geistes empor-schießt, der nun das Gesamtwesen der Menschen schöpferisch umgestaltet.

Was ist an dieser Anschauung jüdisch? Die Terminologie, die Beweisführung, aber niemals die Gesamtanschauung. Eine solche negative Beurteilung des Gesetzes mußte jedem echten Juden ein Greuel sein. Bisweilen macht es sogar den Eindruck, als ob Paulus, so unglaublich das klingt, das Judentum, wie es von den Rabbinen vertreten wurde, außerordentlich verkannt oder wenigstens recht einseitig beurteilt habe. Die Lehre von der Gnade Gottes und dem Glauben, der sich diese aneignet, war den Juden in der Zeit des Urchristentums durchaus nicht fremd. Die bis in die älteste christliche Zeit zurückreichende jüdische Überlieferung, so der tannaitische Midrasch zu Exodus, Mechilta (2. Jahrh. n. Chr.) beweist, daß der Begriff des Glaubens auch in der jüdischen Religion eine zentrale Stellung einnahm und daß das hebräische *אֱמוּנָה* die gleiche Grundbedeutung wie das paulinische *πιστεύειν* hat.

„Und sie glaubten an den Ewigen und an Moses, seinen Knecht . . . . Groß ist der Glaube, den die Israeliten an den glaubten, welcher sprach und die Welt ward . . . So findest du, daß Abraham, unser Vater, nur durch das Verdienst des Glaubens — den er „an den Ewigen glaubte“, diese und die zukünftige Welt ererbt, wie es heißt (Gen. 15, 6): „Und er glaubte an den Ewigen, und er rechnete es ihm zur Gerechtigkeit“ . . . . Zum Lohne dafür, daß unsre Väter an den Ewigen glaubten, waren sie würdig, daß der heilige Geist auf ihnen ruhte . . . . Wie heißt es von den Männern des Glaubens: „Öffnet die Tore, daß eingehe ein gerechtes Volk, das Glauben bewahrt“ (Jes. 26, 2). Durch dieses Tor gehen alle Männer des Glaubens ein . . . . Und es steht geschrieben (Hab. 2, 4): Der Gerechte wird durch seinen Glauben leben“ . . . .<sup>1</sup>

1. Parascha Wajehi beschallach 6. Abschnitt Kap. 14, 31 S. 110f. (Übersetzung von Winter und Wünsche).

Schon die Verbindung der Genesis- und der Habakukstelle unter dem gemeinschaftlichen Gesichtspunkte des Glaubens zeigt die enge Verwandtschaft, die hier zwischen Paulus und der jüdischen Überlieferung besteht. Vollmer war durchaus im Recht, wenn er dies a priori voraussetzte<sup>1</sup>. Auch die oben nicht zitierte Hosea-Stelle<sup>2</sup>, die dem gleichen Zusammenhang angehört, kehrt bei Paulus wieder<sup>3</sup>.

Wie im Begriff des Glaubens, so findet auch in dem der Buße eine Annäherung an die jüdische Tradition statt. Weder die menschliche Bußfertigkeit noch der Versöhnungstag allein haben die Kraft jede Sünde aufzuheben<sup>4</sup>.

Der Unterschied in der Auffassung des Paulus und der des palästinensischen Judentums liegt in der Beziehung der Gnade zum Gesetz. Das Judentum eint beide Begriffe, Paulus trennt sie. Er sieht das Gesetz nicht als vollkommenen Ausfluß göttlicher Gnade an, sondern als ein notwendiges Übel, als den *παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν*<sup>5</sup>. Damit nimmt er ihm den universellen Charakter. Eine solche Umwertung der Werte hat Paulus keineswegs aus sich heraus geschöpft. Anknüpfungspunkte haben, wie später für Luther in der Mystik, für ihn im Diaspora-Judentum gelegen, wie es in Tarsos und anderwärts sich ausgeprägt fand<sup>6</sup>. Die Betonung des Gesetzes als des stolzen Erbteils gegenüber den Heiden und andererseits die Zurückstellung des Gesetzes hinter dem zentralen monotheistischen Gedanken hatte längst im Diaspora-Judentum eine drohende Kollision vorbereitet. Paulus, der tiefgründige Geist, fühlt sie zu schwer, um an ihr vorübergehen zu können. Er zieht nur Konsequenzen, die man längst hätte ziehen können. So seltsam das Urteil erscheinen mag, ihm ist nicht auszuweichen: Das Judentum hat sich durch seine Weltmission selbst überwunden. Das Christentum hat diesen Prozeß nur beschleunigt. Der Hellenist Stephanos trägt sich mit ähnlichen Gedanken, wenn auch seine freiere Gesetzesstellung noch nicht in so schroffer Form auftritt<sup>7</sup>. Also scheint die Diaspora in diesem Falle doch eine eigne Entwicklung gehabt zu haben, die sich erst unter

1. Vollmer s. o. S. 38. 2. Hosea 2, 23. 3. Röm. 9, 25.

4. Mešiltha (Jithoo (Bachodesch) 7. Abschn. Kap. 20, 7) S. 214f.

5. Gal. 3, 25.

6. Vgl. M. Friedländer: Die religiösen Bewegungen innerhalb des Judentums 1905 S. 350. Vgl. Philon leg. alleg. I, 102 ff.

7. Act. 7, 51–54 und Gal. 3, 19–25 zeigen bez. der Gesetzesauffassung innere Verwandtschaft. Das mosaische Gesetz wird beidemale als ein Werk der Engel gefaßt. Daher ist auch die Anklage, die gegen Paulus erhoben wird, die gleiche wie die gegen Stephanus, vgl. Act. 21, 21, 28 mit Act. 6, 13, 14.

dem Drucke historischer Notwendigkeit unbewußt vollzog, die aber durch das Christentum prinzipiell wurde.

Demnach ist nicht Jerusalem, sondern Tarfos und überhaupt die Diaspora die Heimstätte der jüdischen Gedanken Pauli. Seine Zugehörigkeit zur Jüngerschaft Gamaliels war nur eine Episode in seinem Leben<sup>1</sup>. Von ihr mußte er mit innerlicher Notwendigkeit infolge seines gesamten Gesichtskreises, den er sich in Tarfos erworben hatte, geheilt werden.

Noch eine andre Beobachtung bestätigt unsre Vermutung, daß Pauli Gesetzesanschauung die jüdische von Tarfos und der Diaspora zur Voraussetzung hat. Paulus kommt mit seiner Gesetzesanschauung nicht zum Ziel. Er hat das Gesetz zweifellos umgebogen, ohne doch damit innerlich wirklich fertig zu werden. Prinzipiell hebt er es auf, individuell läßt er es weiter bestehen, wie die letzten Kapitel der Apostelgeschichte und seine eigenen Angaben über seine Person klar bezeugen. Ebenjowenig wie Luther mit dem Katholizismus, wurde er mit dem Judentum restlos fertig. Dies Schwanken hat seinen Grund in der unbewußten Zurückstellung des Gesetzes hinter die Hauptforderung des Monotheismus durch das Judentum der Fremde. Namentlich über die Beschneidung scheint man hier sehr verschieden gedacht zu haben. „Für Paulus sind Judentum und Beschneidung unzertrennlich; auch die ganze Proselyten-Macherei der Juden ist nach ihm ein Dringen auf Beschneidung (Gal. 6, 13). Die Beschneidung aber verpflichtet ihrerseits zur Übernahme des ganzen Gesetzes (Gal. 5, 3); ein anderes Proselytentum kennt er nicht“<sup>2</sup>. Die Nichtbeschneidung des Hellenisten Titus läßt erkennen, daß die Diaspora freisinniger war und man in Jerusalem sich dem — wenn auch ungern — um der Menge der Proselyten willen fügte<sup>3</sup>. Nur keine Prinzipienfrage durfte daraus gemacht werden, weil man erkannte, daß dann der Zusammenhang mit Jerusalem durchschnitten wurde. Dieser durfte aber aus eschatologischen Gründen nicht aufgegeben werden. Beide Teile, die Juden in der Diaspora und das Judentum zu Jerusalem erkennen daher die Gefährlichkeit der prinzi-

1. M. Friedländer: Die religiösen Bewegungen innerhalb des Judentums im Zeitalter Jesu 1905, S. 543: „Und wenn er auch später, in Jerusalem einziehend, sich zu den Pharisäern hielt, ein richtiger Pharisäer ist er dennoch niemals geworden“.

2. Bertholet: Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden 1896 S. 331.

3. Gal. 2, 3.



piellen Stellung Pauli. So erklärt sich die reservierte Stellung des letzteren und der glühende Haß der ersteren.

Ich weiß wohl, daß diese letzten Ausführungen nur in looserem Zusammenhang zum Thema stehn. Die Quellen versagen in diesen Fragen ganz, und wo dies der Fall ist, erscheint es sehr bedenklich, einseitig aus den Briefen Pauli heraus zu konstruieren. Deshalb habe ich mich auf die leitenden Gedanken beschränkt. Diese aber durfte ich, besonders im Hinblick auf das Gesetz nicht unterdrücken, weil hier noch völlig ungelöste Fragen vorliegen und die vorstehenden Erörterungen vielleicht doch einen kleinen Fingerzeig zu einer befriedigenderen Lösung geben.

## Schluß.

Es sind nur einzelne Lichtstrahlen, die das Dunkel der Geschichte der Stadt Tarsos erhellen. Wenn die überall so tätigen Ausgrabungskommissionen einst Zeit und Mittel zur Verfügung haben, so wird zweifellos diese Abhandlung um vieles bereichert und ergänzt. Wenn je eine Stadt, dann ist Tarsos infolge seiner Tradition und seiner eigenartigen Zwischenstellung zwischen Orient und Occident dazu berufen, dem grabenden Archäologen die interessantesten Aufschlüsse zu geben. Die Religionsgeschichte aber braucht sie, wie man den Becher braucht, in dem uns der Wein entgegenfunkelt.

Vorläufig müssen wir uns mit dem Gesagten abfinden. Schon jetzt lassen sich auf Grund der Untersuchung Hauptfolgerungen für die Auffassung der paulinischen Schriften ziehen:

1) Die Redeweise und die Gedankenwelt des Paulus baut sich am besten auf, wenn man sie von dem Heimatsboden von Tarsos aus zu erklären sucht.

2) Die stärkste Einwirkung erfolgt naturgemäß durch das tarsische Judentum, das nicht restlos im palästinensischen aufgeht, aber auch innerhalb des Diaspora-Judentums durch seine Sonderstellung einen graduellen Unterschied aufweist.

3) Nicht zu unterschätzen sind die Einflüsse, die hinsichtlich Sprache und Vorstellung von dem religiösen Gut aus-

gehen, das der kilikische Volksglaube durch seine dauernden Beziehungen zu Kappadokien, Assur, Babylon und Persien übernommen und weitergebildet hat. Hieraus erklären sich die sekundären Beziehungen zum Mithras-Kultus. Dabei kann nicht festgestellt werden, ob ihm diese Einwirkungen selbständig oder durch das Medium des Judentums zugeflossen sind.

4) Von hier aus empfängt auch die paulinische Mystik, die in der Form sich an die syrisch-hellenistische Mystik anschließt, eine bestimmte Fassung.

5) Geringfügig ist der Einfluß der Stoa. Einzelne Anschauungen wie die einer allgemeinen Gotteserkenntnis und eines ungeschriebenen Gesetzes in der Brust des Heiden können ihm durch das tarsische Judentum vermittelt worden sein. Andere, wie die Lehre von der *συνοικισμός* sind von ihm vielleicht direkt übernommen, aber umgebildet worden.

6) Daß eine Beeinflussung von seiten der heidnischen Volksreligion völlig fehlt, darf nicht wunder nehmen. Hier war auch für den Diaspora-Juden die unüberbrückbare Kluft. Nur einzelne Termini, die in der religiösen Volkssprache gang und gäbe waren, klingen an, so *οἱ ἐπουράνιοι*, *οἱ καταθρόνιοι*.

7) Eine auffallende Parallele zum Zentrum der religiösen Gedankenwelt des Paulus bietet die Gestalt des tarsischen Volksgottes Sandan. Mag diese auch die Terminologie des Paulus mit bestimmt haben, so hat doch der Apostel den Inhalt seiner Glaubensbotschaft aus dem jüdischen Messiasglauben, den er gemäß seiner Damaskusvision umgebildet hat, geschöpft. Als sicher aber muß es angesehen werden, daß dies eigenartige Zusammentreffen der jüdischen und der heidnischen Vorstellung von dem zum Gotte erhöhten *σωτήρ* dem Paulus die Wege in die Heidenwelt Anatoliens außerordentlich gebahnt und vielleicht auch die straffe Konzentrierung der Jesusanschauung auf den Erhöhten veranlaßt hat.

Der Grund, daß Paulus alle Abweichungen vom palästinensischen Judentum erst auf seinen späteren großen Missionsreisen übernommen haben könne, ist nicht mehr stichhaltig, zumal Harnacks objektive Untersuchungen<sup>1</sup> die Apostelgeschichte als eine sehr alte zuverlässige Quelle

1. Adolf Harnack: Die Apostelgeschichte, Untersuchungen 1908. Neue Untersuchungen zur Apostelgeschichte und zur Abfassungszeit der Synoptischen Evangelien 1911.

erwiesen haben. Sie aber meldet, daß Paulus in Kilikien und Syrien (zu letzterem gehörte damals auch das ebene Kilikien!) Mission getrieben und daß Tarjos jedenfalls der Ausgangspunkt gewesen ist. Diese Mission scheint sich, wenn man die damalige Bedeutung der geographischen Begriffe τὰ κλίματα τῆς Συρίας καὶ τῆς Κιλικίας<sup>1</sup> ins Auge faßt, von Tarjos aus mehr nach dem Westen zu, dem rauhen Kilikien zu erstreckt haben. Erst später kommt Barnabas, vielleicht im Auftrag der antiochenischen Gemeinde, und entführt ihn nach Antiochien in Syrien<sup>2</sup>. Schließlich kommt es auch gar nicht darauf an, sich auf einen speziellen Aufenthalt des Paulus in Tarjos zu versteifen. Erkennt man die übliche Chronologie an, welche die Bekehrung des Apostels in die Mitte der dreißiger Jahre und seine erste Missionsreise in die Mitte der vierziger Jahre verlegt, rechnet man seine Jugendzeit, die er in Tarjos selbst verbracht hat, hinzu, so ergibt sich für seinen anatolischen Aufenthalt mindestens ein Menschnsalter.

## Berichtigungen und Nachträge.

Zu S. 8 Anm. 5. Lies: Jos. Antiqu. 1, 6, 1.

Zu S. 16 Zeile 12. Füge nach Gewand „gefleidet“ ein.

Zu S. 18 Zeile 11. Statt *δ* setze *δ*.

Zu S. 42. Eisler identifiziert in seinem Buche Weltenmantel und Himmelszelt II, S. 517f. den orphischen Chronos mit Herakles und weist dessen auf den griechischen Sagenhelden nicht passende Attribute dem Wesen des „kleinasiatischen, auch auf der nach ihm benannten Insel Sardinien nachweisbaren, von den Griechen Herakles genannten Gottes Sandan oder Sardan“ zu. Ich bin weder imstande noch berufen, die Begründungen dieses überaus gelehrten Buches nachzuprüfen. Stimmt aber die Identifikation des Gottes Sandan mit dem Hittitergott Teshup, so kann diese astralmphische Bedeutung nicht die ursprüngliche sein.

1. Gal. 1, 21.

2. Act. 11, 26. H. Achelis „Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten“ 1912 S. 44–45 übergeht diesen Aufenthalt in Tarjos, der mir doch, so wenig wir von ihm wissen, sehr wichtig erscheint, weil Paulus hier, wenn wir von den drei Jahren in Arabia Petra absehen, seine neuen Gedanken zum ersten Male verwertet. Der Boden aber, wo das zuerst geschieht, beeinflusst auch entscheidend die Art der Verkündigung.

Das besprochene Relief von Jazyn Kaja deutet vielmehr auf eine dem Adonis, Attis, Osiris und Tammuz verwandte Gottheit hin. Die Eislersche Deutung setzt assyrisch-babylonischen Einfluß voraus. Seit der mittelanatolischen Epoche ist dieser möglich. Auch die S. 39 Anm. 3 besprochene Reliefdarstellung des Gottes in Assur deutet darauf hin. Doch ist dabei dreierlei zu beachten: 1) Es handelt sich dann nur um eine Angleichung zu gewissen Zeiten, die sich in orphischen Kreisen aus verständlichen Gründen konserviert hat. 2) Die ursprüngliche Selbständigkeit des Gottes Sandan bleibt. 3) Zu Pauli Zeit deutet nichts auf ein Verständnis des Gottes im Eislerschen Sinne hin, vgl. vor allem Dion von Prusa, Tarsica prior § 47 S. 310. Anders gestaltet sich das Bild, wenn sich E. Meyers Vermutung, daß die Kilikier in innerer Beziehung zu den Sumerern stehen, bewahrheiten sollte. Doch dafür fehlt bis jetzt jeder Beweis.

Zu S. 54 letzte Zeile: *ἐν κυρίῳ* (ähnlich *ἐν Χριστῷ*).

Zu S. 58 Anm. 5. Statt *χαριστήρων* lies *χαριστήριον*.

Zu S. 61. Der Apollon Tarfios erscheint auch in einer ungefähr der Zeit des Paulus angehörigen Inschrift aus Kula (vgl. Denkschriften der kais. Ak. d. Wiss. in Wien, phil.-hist. Kl. I, 3, Bericht über eine Reise in Lydien und der südlichen Aiolis von Jos. Keil und Ant. v. Premersheim, Wien 1908, Nr. 175). Er erscheint auch sonst in Maionien, so in der aus Köres stammenden Weihung eines *Μάϊων* im Verein mit einer *Μήτηρ Ταρσίην*. Auch die letztere Zusammenstellung bestätigt unsere ausgesprochene Beobachtung über den wahren Charakter dieses Gottes.

Zu S. 94. Die Betonung der Gottheit als Einheit findet sich auch bei den Septuaginta, so Deut. 6, 4: *κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν κύριος εἰς ἑστί*. Ursprünglich glaubte ich auch die Stelle aus dem Babyl. Talmud, ed. Goldschmidt II, Schabb. fol. 31<sup>b</sup>, S. 389 heranziehen zu können: „Und zum Menschen sprach er (Gott): Wahrlich (יְמִי) Gottesfurcht ist die Weisheit; so heißt die Eins im Griechischen *ἐν* (Anm. יְמִי = *ἐν* = einzig ist die Gottheit)“. Doch macht mich mein Kollege Lic. Siebig in dankenswerter Weise darauf aufmerksam, daß aus der Hiobstelle 28, 28 und aus 5. Mose 10, 12 zu schließen ist, daß die Gottesfurcht an obiger Stelle das Einzige ist, auf das es ankommt.

Zu S. 101. Der Gegensatz Licht und Finsternis ist auch der pseudepigraphischen Literatur des Alten Testaments nicht fremd. Er kehrt häufig in den Testamenten der 12 Patriarchen wieder (Kauhsch, Pseudepigraphen des AT. VIII. Naphtali c. 2 S. 486; IX. Gad c. 5 S. 493; X. Affer c. 5 S. 496). Auch dem Paulus verwandte Ausdrücke finden sich, so entsprechen den *ἔργα τοῦ σκότους* (Röm. 13, 12; Eph. 5, 11) die *ἔργα τοῦ φωτός* VIII. Naphtali c. 2 S. 487. Auch der Realismus der Anschauung fehlt nicht: Der Messias wird dem Lichte, der Sonne verglichen, die jedes Dunkel von der Erde wegnimmt (III. Levi c. 18 S. 470), Beliar (immer in dieser Form wie II Kor. 6, 12) ist das Prinzip der Finsternis (III. Levi c. 19 S. 471). Von ihm stammen die *ἔργα* des Beliar, die sich in den von ihm gesandten Geistern des Irrtums (V. Issachar c. 4 S. 479; c. 7 S. 480; VI. Sebulon c. 9 S. 483; VII. Dan c. 1 S. 483) offenbaren und dem Gesetze des Herrn d. i. dem Lichte (III. Levi c. 19 S. 471) entgegenarbeiten. Am klarsten tritt der realistische Dualismus von Licht und Finsternis in XI. Joseph c. 20 S. 502 zutage: Es „wird der Herr mit Euch im



Lichte sein, und Beliar wird in Finsternis mit den Ägyptern sein“. Auch der Gegensatz von Wahrheit und Lüge — um das hier mit vorauszunehmen — ist den Testamenten nicht fremd. Besonders das Test. Dan bringt ihn (c. 4 und 5 S. 484, wo die Lüge Beliar und die Wahrheit dem Herrn gleichgesetzt wird). Dem Geiste der Lüge tritt die Wahrheit gegenüber (c. 2 S. 484). Die Gegensätze gehn in einander über: durch die Lüge tritt Verdunkelung des Sinnes ein c. 2 S. 484.

Aus diesen überraschenden Anklängen an die paulinische Terminologie darf aber keinesfalls auf eine unbedingte Abhängigkeit des Apostels von den Testamenten geschlossen werden. D. Bouisset, dem ich den Hinweis auf die ganze Frage verdanke, hebt mit Recht hervor, daß wir hier und nur hier die genuin eranischen Antithesen: Licht und Finsternis, Lüge und Wahrheit finden (Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter, 2. Aufl. S. 587). Zieht man die in meinem Buch S. 105f. behandelte Stelle des 3. Esra-Buches über die Wahrheit mit in Betracht, so ist der eranische Einfluß ganz unleugbar. Welcher Art nun die Beziehungen zwischen Paulus und den Testamenten sind, kann hier nicht untersucht werden. Setzt man die Entstehung der jüdischen Grundschrift ins 1. ev. 2. christliche Jahrhundert, so ist eine Abhängigkeit des Paulus von ihr ausgeschlossen. Doch auch das Entgegengesetzte scheint mir nur für die christlichen Interpolationen zuzutreffen. Vielmehr scheint, wie auch III. Esra c. 4 bestätigt, um die Zeit Christi und danach eine jüdische Literatur vorhanden gewesen zu sein, die bei Wahrung der religiösen Eigenart doch begrifflich von babylonisch-persischen Einflüssen berührt wurde und vielleicht auch als Entstehungsort nicht Judäa, sondern Syrien und den weiteren Osten aufwies.

Zu S. 109. Einige kilikische Sophisten, die aber erst der Mitte des 2. Jahrhunderts angehören, nennt Philostratus in seinen *βιοι σοφιστών* (ed. C. L. Kanfer II, § 246—252, S. 76—86), so Antiochus aus Aigai, dessen Vita ebenfalls den Asklepioskult für diese Stätte bezeugt, Alexander aus Seleukeia, der auch als Gesandter der Stadt an den Kaiser Antoninus geschickt wurde und einen Teil seines Lebens in Tarsos verbrachte, Hermogenes aus Tarsos, den um seiner glänzenden Redeweise willen der Kaiser Markus Antoninus aufsuchte, und Philagros, als dessen Heimat nur allgemein Kilikien bezeichnet wird.

Zu S. 124. Einem gütigen Hinweise des Herrn D. Bouisset zufolge kann ich wenigstens direkt vor Abschluß des Druckes noch auf das von mir nicht benutzte Werk E. Bréhier's hinweisen: *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandria* Paris 1908. Was der Verfasser S. 295—310 über *La conscience morale et le péché* sagt, ist sehr lehrreich wie das ganze Buch. Wenn er dem Begriff Gewissen bei Philon eine sehr selbständige Rolle zuerteilt, so will ich das gern glauben, obwohl die Meinungen darüber noch geteilt sind. Dagegen muß ich meinen Satz, daß das Gewissen in der mittleren Stoa eine wesentliche Rolle gespielt habe, aufrecht erhalten. Der Beweis ist durch das Athenodoros-Zitat und andre Stellen geliefert. Wenn Bréhier S. 301 von Seneca sagt: *est obligée de chercher chez Epicure une maxime, qui indique le rôle de la conscience morale* (Epist. 28, 9), so ist der Satz in dieser Fassung zu beanstanden. Vielmehr haben wir hier in der mittleren Stoa eine Abweichung von der ursprünglichen Stoa und eine Annäherung an Epikur

und das Volksbewußtsein — eine Tatsache, die auch in anderen Punkten der mittleren Stoa eigen ist.

Zu S. 127. Auch Clemens Alexandrinus: *Protreptikos* S. 14 ed. Sηlb. (vgl. Müller *Fragm. Hist. Graec.* III S. 487f.) bezieht sich bei der Frage nach der Herkunft des Serapis auf Athenodoros, den Sohn Sandons: Ἀλλ' ὁ γε Ἀθηνόδορος ὁ τοῦ Σάνδωνος, ἀρχαίζειν τὸν Σάραπιν βουλευθεὶς οὐκ οἶδ' ὅπως περιέπεσεν, ἐλέγξας αὐτὸν ἄγαλμα εἶναι γενητόν.

Zu S. 134. Pesikhta rabbati in dem Abschnitt hakodeš (b. h. zu II. Mose 12, 2) in der 2. Hälfte ist ein Nahum, Sohn des Rabbi Sim'ai, in Terisim genannt (Stellenangabe und nähere Begründung dank einem Hinweis von Sic. Siebig). W. Bacher, *Agada der palästinenjischen Amoräer* III, S. 616 versteht unter Terisim Tarjus. Die Lesart schwankt an dieser Stelle. Die Traditionskette, die für den Ausspruch vorliegt, ist: Berekhjah (350 n. Chr.) — 'Abbahu (300 n. Chr.) — Nahum (ca. 300–250 n. Chr.). Die Auslegungsart des Nahum (er wird nicht Rabbi genannt, war also nicht ordiniert) ist recht künstlich, echt rabbinisch.



Abb. 8 (zu S. 37).

Prozession von Ἡρακλῆς Καρα.

## Sachregister.

- Achaimenes 28  
 Adanos 28; 37  
 Adonis 44  
 Ahura Mazda 15. 19.  
   90. 99. 103  
 Alexander aus Seleukeia  
   109 (Nachtrag)  
 Anahita (Anaitis) 26. 27.  
   45. 46. 74. 99  
 Anatolische Gottheit 20  
 Angra Mainyu 103  
 Antinoos Soter 51  
 Antiocheia am Kydnos 13  
 Antiochos aus Aigai 109  
   (Nachtrag)  
 Antipater 108. 144  
 Apollon 15. 22. 65. 67. 91  
   — Delphinios 58f.  
   — Krataeos 43  
   — Lhteios 59  
   — Soter 49  
   — Tarrheios 9  
   — Taraios 10. 58ff. 61  
   (Nachtrag)  
   — und Helios 61f.  
 Apollonios von Tarsus 3.  
   108  
   — von Tana 111  
 Aphrodite 68. 74f. 112  
 Aratos 108  
 Archedemos 108  
 Ares 20. 22. 67  
 Arethusa 76  
 Arier 29. 46. 88  
 Artemis 75  
 Ascha 103. 104  
 Asklepios 41. 50. 76  
 Athena 20. 42. 68. 69ff.  
 Athenodoros aus Kana 2.  
   13. 24. 88. 108. 110.  
   111. 113. 114. 115ff. 148  
   — Persönlichkeit 116  
   — Fragmente 117ff. 127  
   (Nachtrag)  
   — und Paulus 119ff.  
   — Kordellion 108  
 Attis 44. 48  
 Baal Tarz 15. 19. 21. 54.  
   57  
 Balder 46  
 Barnabas 18  
 Baumkultus 42f.
- Bel 26  
 Beliar 84. 101 u. Nachtr.  
 Bipennis 36. 37. 38. 61. 91  
 Blume, Vegetationsym-  
   bol 32  
 Bürgerrecht vgl. Tarjos  
 Canda, Candafa, Candra,  
   Candiva 24  
 Chilakku 12  
 Chronos 42 (Nachtrag)  
 Christologie des Juden-  
   tums 51f.  
   — der Synoptiker 52  
   — des Paulus 51ff.  
 Chrysipp's 108. 114  
 Cicero 109  
 Civa 46  
 Dämonologie im Jud. 82  
   — — Heid. 82. 83  
   — — PhiloJ. 83  
 Dalisandos 29  
 Damalis 28. 71. 72  
 Demeter 46. 66. 76. 77. 78  
 Deo 75  
 Desjanus 30. 40. 54  
 Desjandas 30. 40. 54  
 Dev 103  
 Dieusenensis Hercules 31f.  
   54  
 Diodoros 109  
 Diogenes von Seleukeia 118  
   — — Tarjos 109  
 Dionysides 109  
 Dionysos 15. 43. 46. 49.  
   65. 66. 76. 77. 78  
 Disjandan 30. 34. 40. 54  
 Dolichenusinschriften 35  
 Dolichenusvotive 36  
 Drei bez. neun im Hell. u.  
   bei Paul. 85. 86. 87  
 Drohformeln 17  
 Druj 103. 104  
 Dualismus 83f. 103. 127  
 Epistat 108. 112. 113  
 Erhöhung 33. 51ff.  
 Eschatologie 81. 146. 147  
 Esmun 41  
 Esch 63  
 Fravashis 103  
 Fruchtbarkeitsdämonen 46  
 Gaia 37  
 Gamaliel 166
- Gewissen bei Athenodoros  
   122f.  
   — — Philon 123f.; vgl.  
   Nachtrag  
   — — röm. Schriftstellern  
   124f.  
   — — Paulus 125f.  
 Gott der Vater 18. 19.  
   39. 57  
   — — Sohn 18. 19. 39. 57  
 Göttermutter 39. 47. 49  
 Götterfamilie 22f.  
 Götter auf Tieren 36  
   — der Oberwelt 16. 17  
   — — Unterwelt 17  
   — in Tempeln 36  
 Göttern 68ff.  
 Grazien 75  
 Hadad 91  
 Hatti 11  
 Hebe 47  
 Heta 75  
 Helios 15. 61f. 66  
 Hera 68  
 Heracles 13. 15. 19. 20.  
   22. 23. 28. 30. 31. 66  
   — als ἀρχηγέτης 40  
   — alternd 47. 48  
   — idäische Daktyle 34  
   — Soter 49ff.  
   — indische 35  
   — Apotheose 49  
 Heracleides 105  
 Hermes 18. 22. 23. 66. 68  
 Hermogenes von Tarsus  
   4. 109 (Nachtrag)  
 Heta 11  
 Ililakku 12. 34. 39  
 Himmel 85  
 Himmelsträger 33  
 Hittiter 11. 12. 34. 40. 88  
 Hngieia 76  
 Hnlllos 108  
 Ilias 34  
 Israeleites 142  
 Jahr 42  
 Jahresgott 41  
 Jahwe 42  
 Japetos 13. 28. 37  
 Judentum v. Tarjos 128ff.  
   Ansiedlung 128  
   Stammesverband 129

- Städt. Bürgerrecht 130 ff.  
 Stadtviertel 133  
 Zahl 135  
 Verbindung mit Jeru-  
   salem 144 ff.  
   Synagoge 145  
   Sabbat 145  
   Wallfahrt 145  
   Kasse 145  
   Schriftenaustausch 146  
   Festkalender 146  
 Unterschiede 147 ff.  
   politische Stellg. 148 ff.  
   Stellung zur Obrig-  
     keit 148 f.  
   — zu Rom 149 f.  
   soziale Ausbildung  
     151 ff.  
   Religiöse Eigenart  
     157 ff.  
 Kabeiren 41  
 Kaiserfultus 17. 18  
 Kandake 26  
 Kappadozier 34  
 Kataibates theos 78  
 Kilikien 12. 88  
 Kilikische Eigennamen 34.  
   36  
   — Götter 37  
 Kiniras 41  
 Kleopatra 2. 66  
 Koinon 36  
 Kretisch=mykenischer Kul-  
   tuskreis 45. 64  
 Kriegsgott 42  
 Kronos 28. 37  
 Kynhale 68. 69  
 Kynismen 128  
 Kyriosanschauung 53 ff. 97  
 Leto 59  
 Leiden, stellvertretendes,  
   der Gerechten 96  
 Lydien 133 f.  
 Ma 68  
 Mallos 9. 72  
 Mars 46  
 Mazdaismus, anatolischer  
   91  
 Melkart v. Tyrus 34. 41  
   — als Löwentöter 40  
   — Heracles 40  
 Messias der Juden 51 ff.  
 Messiasfult 52  
 Meter Tarjene 22. 69  
 Mithra 15. 45. 46. 74. 90.  
   99. 103. 104. 105  
   — Kultus 15. 54. 71. 89 ff.  
 Mithra=Legenden 94  
   — =Mysterien 76 f. 89. 90  
   — =Mythen 93  
 Mittler 18. 93  
 Mopsus 59  
 Morrhheus 29  
 Mytist 76 ff.  
   — arische 45 f.  
   — jüdisch=hellenistische 63.  
     77 ff. 80. 82  
   — kosmische 86  
   — eschatologische 81. 147  
   — Pauli 80 ff. 127  
 Mysterien des Attis 48  
   — — Dionysos 77  
 Mythologie der Arier 85  
 Neun, heilige Zahl im  
   Hellenismus 85. 86. 87  
 Olymbros 28. 37  
 Omphale 34. 72  
 Oromasdes 16  
 Osiris 44  
 Ostasos 28. 37  
 Panaitios 108. 114  
 Pantheon, hittitische 37 f.  
 Parthenios 13  
 Paulus 4. 17. 18. 51 ff.  
   80 ff. 94 ff. 106 f. 112.  
   119 ff. 131. 133. 134 ff.  
   140 ff.  
   — Namen 152 f.  
   — Jugend 151 f.  
   — städtischer Bürger 131  
   — Römischer Bürger 153  
   — irdischer Beruf 133  
   — Sprache 153 ff.  
   — Ereget 156  
   — ekstatische Frömmigkeit  
     81. 83  
   — Diaspora-Jude 155 ff.  
   — und Athenodoros 120 ff.  
   — — Seneca 120 ff.  
 Persephone 75  
 Perseus 13. 22. 27. 28.  
   59 ff. 62—64. 92  
 Pherju 64  
 Philon 127. 146  
 Philagros 109 (Nachtrag)  
 Philosophie vgl. Tarjos  
 Plutades 109  
 Poseidon Asphaleios 75  
   — Soter 50  
 Poseidonios 83. 108. 114.  
   115. 127. 144. 154  
 Ramman 91  
 Rhea 28. 35. 37  
 Rhene 23  
 Rhodos 62  
 Rudra 46  
 Sa bez. San 25  
 Sabbatistai 26  
 Saddutaios 26  
 Sadosos 25  
 Sagnattes 25. 34  
 Sadosos 25. 41  
 Sandan 13. 15. 22. 23.  
   24—51. 57. 61. 65.  
   74. 91. 168  
   — Relief von Jvrij 22  
   — Name 24 f.  
   — Zeugnisse 26 ff.  
   — Münzen 31 ff.  
   — Herkunft 33 ff.  
   — Bedeutung 41 ff.  
 Sandanis 33  
 Sandanos 25  
 Sandanasta 24  
 Sandatos = Sadosos 24.  
   41  
 Sandapi 24  
 Sandes 24. 34  
 Sanduarri 24  
 Sandosos 41  
 Sanideia 34  
 Saon 23  
 Saosyant 99  
 Sard = Sand 25. 42  
 Sardanapal 12. 37. 58 f.  
 Sardon 25  
 Sardopator 41  
 Saturn 10. 102  
 Scheiterhaufenfest 32. 36.  
   43. 49  
 Sd 40  
 Selene 75  
 Seneca 109. 119. 120 f.  
 Sergius Paulus 152  
 Sonnengott 41  
 Soter 49 f.  
 Sozon 61. 91  
 Stoa 82. 87. 108. 109 ff.  
   113 ff.  
 Sndes (Sndnt) 41  
 Synkretismus 15. 67. 68.  
   80. 85. 115 (jüdisch)  
 Syrische Göttin 36. 68  
 Tammuz 44  
 Taras 11  
 Tarcenna 10  
 Tarcna 10  
 Tarhu 9. 13. 24. 35. 37.  
   39  
 Tarf 35  
 Tarfu-Völker 39  
 Tarcha 9  
 Tarchimene 10



Tarsina 10  
 Tarsinius 10  
 Tarsos, Lage 2  
 — Name 8  
 — Gründung 12 f. 65  
 — Geschichte 11 f.  
 — Legenden 13  
 — Bedeutung 1 f.  
 — Volksleben 8. 111 f.  
 — Stadt. Bürgerrecht 131 f.  
 — röm. Bürgerrecht 149  
 — Weltbild 87 ff.  
 — Synagoge der Tarser  
 in Jerusalem 133. 134  
 (Nachtrag)  
 Τερσάριον 37. 39. 58. 60. 61  
 — Döfner 39  
 Tiberius Soter 49  
 Tierkultus 36  
 Titanen 37  
 Trajannenna 10

Trias, anatolische 39  
 — kapitolinische 68  
 — rhodische 71  
 Triptolemos 22. 65. 78  
 Trocina 10  
 Trof 35  
 Τηφη 72 ff.  
 Τηφον 61  
 Unio mystica 19  
 Unterwelt 85. 86  
 Unterweltsgottheiten 77  
 Uranos 37  
 Vegetationsdämonen 44.  
 45. 46  
 Vegetationsgötter 45. 48.  
 65. 76  
 Verbrennung des Heracles  
 41  
 Βοήν Μανό 104  
 Weltbild, arische 85  
 — griechische 85

Weltbild, stoisches 85  
 — semitische 86  
 — apokryphische<sup>1</sup> und  
 pseudepigraphische 86  
 — bei den Septuaginta 86  
 — bei Paulus 84 ff.  
 Ναζηνή Kaja 22  
 Zeitgott 41  
 Zenon 108  
 Zeus Aphthitos 50  
 — Dolichenos 22. 61. 91  
 — Epitarpios 20  
 — Heliopolites 22  
 — Kalotagathios 22  
 — Karpodotes 20  
 — Nisephoros 22  
 — Soter 17. 49  
 — Tarpios 10. 57  
 — Terpios 20

## Wortregister.

ἀδικία 102 ff.  
 ἀλήθεια 102 ff. u. Nachtrag  
 ἀπόδειξις 157  
 ἀρχηγός 19. 23. 57 f.  
 βασιλεύειν 157  
 γένος 142 ff.  
 διάκονος θεοῦ 148  
 δόξα 97 ff.  
 ἔθνος 135  
 εἰς θεός 159. 94 (Nachtrag)  
 ἐπουράνιος 16  
 ἔσω ἄνθρωπος 84  
 ἕτερος ἄνθρωπος 82 f.  
 ἡμέρα 101. 122  
 θεός Ἰησοῦς Χριστός 52  
 θεός τῆς ἀληθείας 106

θεός — θεοί 80  
 Ἰουδαῖοι 136  
 καταχθόνιος 17  
 κατοικία 135. 136  
 κύριος 53 ff.  
 λαός 135  
 λόγος ἀληθείας 104. 106  
 μεσίτης 94 ff.  
 νόμος 163 ff.  
 νοῦς 84  
 νύξ 101. 122  
 παράκλητος 97  
 πλουτεῖν 157  
 πνεῦμα 84  
 πολίτευμα 135. 136  
 σάρεξ 84

σκότος 101 u. Nachtrag;  
 103. 106. 107  
 συναγωγή 136  
 συγγενής 136 ff.  
 σύνδρομος 52  
 συνειδήσεις 112 ff. 124  
 (Nachtrag)  
 συνειδός 112 ff.  
 σύνοδος 136  
 σωτήρ 49 ff.  
 φῶς 101 und Nachtrag  
 ψευδος 102 ff. u. Nachtrag.  
 πνεῦμα 102 ff.  
 πνευστής 102 ff.

## Stellenregister.

### Israelitisch-jüdische Literatur.

Altes Testament.	
Gen. 10, 4 f. . . . .	11
" 12, 1; 50, 8 . . . . .	139
" 15, 6 . . . . .	164
Ex. 6, 14, 16, 19; 12, 21 . . . . .	139
" 20, 7 . . . . .	123
Ex. 20, 19 . . . . .	95
" 34, 30 . . . . .	98
Lev. 18, 14; 20, 5, 20, 25, 45 . . . . .	139
" 24, 10, 11 . . . . .	142
" 26, 46 . . . . .	96
Num. 1, 2; 3, 15; 4, 44 . . . . .	139
Deut. 5, 5 . . . . .	96

Jof. 6, 22f. . . . .	139	Henoch 7, 28; 12, 32; 14, 9; 17, 21,	
Ri. 1, 25 . . . . .	139	26, 31, 32; 29, 3; 30, 1;	
" 17, 7, 9; 18, 2, 11, 19; 21, 24 .	140	39, 7; 40, 1; 46, 2, 3; 48,	
I Sam. 24, 7, 11 . . . . .	53	2; 51, 3; 61, 8; 62, 1, 2, 5;	
II " 17, 25 . . . . .	142	70, 9; 71, 14; 72, 2 . . . . .	53
Jef. 26, 2 . . . . .	164	22 . . . . .	86
" 51, 2; 54, 1 . . . . .	160	Griech. Baruchapok. 4 . . . . .	53
Jer. 9, 5 . . . . .	102	2—16 . . . . .	86
Hof. 2, 23 . . . . .	165	Test. Levi 12ff. . . . .	86
Hab. 2, 4 . . . . .	164	Dan 6 . . . . .	96
Mal. 2, 6 . . . . .	102	Weitere Stellen im Nachtrag zu S. 101.	
Hiob 9, 33 . . . . .	95		
" 18, 5, 18 . . . . .	102		
pj. 92, 1 . . . . .	145	<b>Philon und Josephus.</b>	
" 110, 1 . . . . .	52. 53	Philon de somniis I, 142 . . . . .	95
" 139, 11 ff. . . . .	102	" vita Mosis II, 166 . . . . .	95
Proverb. 8, 7; 11, 18 . . . . .	102	" de decalogo c. 87 . . . . .	123f.
Kohel. 2, 13f. . . . .	102	" leg. 36 (II, 587) . . . . .	135
" 10, 20 . . . . .	124	" " I, 102 ff. . . . .	165
<b>Apokryphen des Alten Testaments.</b>		Jos. ant. 1, 6, 1 . . . . .	8
Sap. Sal. 17, 11 . . . . .	124	" " 5, 5; 11, 1—4 . . . . .	106
Tobit 3, 15; 6, 11 . . . . .	139	" " 12, 3, 1 . . . . .	129
Sirach 4, 25 . . . . .	102	" " 12, 3, 4 . . . . .	128
" 36, 16 <sup>b</sup> . . . . .	146	" contr. Apion. II, 4 . . . . .	129
" 41, 21 . . . . .	140	<b>Rabbinisches.</b>	
I Macc. 10, 89; 11, 31 . . . . .	139	Abot I . . . . .	158
" 12, 2, 6f.; 14, 20f. . . . .	140	Chagiga 14 <sup>b</sup> . . . . .	159
II " 5, 6 . . . . .	140. 141	Challa IV, 11 . . . . .	133
" 5, 39, 44; 8, 1; 11, 35;		Kelim XXIX, 1; XVII, 12 . . . . .	133
12, 39; 15, 18 . . . . .	139	Maaferoth V, 8 . . . . .	133
III " 5, 44 . . . . .	140	Meditha par. Jithro Bach. VII,	
III Esra 4, 34—40 . . . . .	105	20, 7 . . . . .	165
<b>Pseudepigraphen zum Alten</b>		" " fi thissa I, 31, 17, 14 . . . . .	145
<b>Testament.</b>		" " Waj. bejd. VI, 14, 31 . . . . .	164
Psal. Sal. 17, 32 . . . . .	54	Megilla 26 <sup>a</sup> . . . . .	146
Henoch 45, 3; 61, 8; 62, 2, 5;		Megaim VI, 1 . . . . .	133
69, 27, 29 . . . . .	52	Pesitha rabbati . . . . .	134 (Nachtrag)
		Schabbath XIII, 2 . . . . .	158
		Sohar II, 13 <sup>a</sup> . . . . .	92

## Neues Testament.

<b>Matthäus.</b>	4, 38; 9, 38; 10, 35 . . . . .	54	21, 14f. . . . .	97
3, 13ff. . . . .	12, 13ff. . . . .	148	22, 3, 31 f. . . . .	82
4 . . . . .	12, 28ff. . . . .	159	22, 61 . . . . .	54
5, 37 . . . . .	13, 1 . . . . .	54	23, 2 . . . . .	135
6, 4 . . . . .	13, 11 . . . . .	97		
8, 18 . . . . .			<b>Johannes.</b>	
10, 19 . . . . .	<b>Lukas.</b>		1, 3; 10, 30 . . . . .	19
15 . . . . .	3, 21f. . . . .	100	1, 32 . . . . .	100
18, 20 . . . . .	7, 5 . . . . .	135	1, 48 . . . . .	142
23, 15 . . . . .	7, 13 . . . . .	54	3, 12 . . . . .	17
28, 20 . . . . .	10, 1; 11, 39 . . . . .	54	3, 21 . . . . .	121
	12, 11f. . . . .	97	4, 12 . . . . .	50
<b>Martus.</b>	12, 42; 13, 15 . . . . .	54	5, 44; 8, 44 . . . . .	102
1, 9ff. . . . .	16, 25, 26 . . . . .	86	11, 48, 50ff. . . . .	135
	17, 5, 6; 18, 6; 19, 8 . . . . .	54	12, 43 . . . . .	98

18, 35 . . . . . 135  
19, 12 . . . . . 148

**Acta.**

2, 22 . . . . . 142  
2, 33 . . . . . 52  
2, 36 . . . . . 54  
3, 12 . . . . . 142  
3, 13, 21 . . . . . 52  
4, 36 . . . . . 142  
5, 9, 14 . . . . . 54  
5, 31 . . . . . 52. 57  
5, 34 f. . . . . 142. 145  
6, 9 . . . . . 129. 135. 141. 146  
6, 13 f. . . . . 165  
7, 51 ff. . . . . 165  
7, 58 f. . . . . 53. 152  
8, 25 . . . . . 54  
9 . . . . . 54  
9, 30 . . . . . 129. 162  
10, 22 . . . . . 135  
11, 25 . . . . . 129. 162  
11, 26 . . . . . 169  
13, 9 . . . . . 152  
13, 16 . . . . . 142  
13, 44 . . . . . 158. 159  
14, 11 f. . . . . 18. 67  
14, 15 ff. . . . . 159  
15, 23, 41 . . . . . 129. 135. 151  
16, 13 . . . . . 133  
16, 37 ff. . . . . 149. 151  
17, 18, 32 . . . . . 113  
17, 23 . . . . . 112  
17, 24 ff. . . . . 159  
17, 26 . . . . . 136  
18, 2 . . . . . 142  
18, 3 . . . . . 133  
18, 24 . . . . . 142  
20, 4 . . . . . 141  
21, 28 . . . . . 142. 165  
21, 39 . . . . . 1. 112. 129. 130  
22, 3 . . . . . 129. 145. 151  
22, 7, 13 . . . . . 152  
22, 25 ff. . . . . 149  
22, 28 . . . . . 132  
23, 1 . . . . . 125  
23, 6 . . . . . 134  
23, 16 . . . . . 145  
23, 27 . . . . . 149  
23, 34 . . . . . 129  
24, 3, 10, 17 . . . . . 135  
24, 16 . . . . . 125  
25, 11 . . . . . 153  
25, 26 . . . . . 56  
26, 4 . . . . . 135  
26, 14 . . . . . 152  
27, 5 . . . . . 129

27, 9 . . . . . 146  
28, 19 . . . . . 135

**Römer.**

1, 16 . . . . . 136. 142  
1, 19 ff. . . . . 112. 160  
1, 23 ff. . . . . 97. 159  
1, 25 . . . . . 102  
2, 7, 10 . . . . . 97  
2, 8 . . . . . 102  
2, 14 ff. . . . . 112. 160. 161  
2, 17, 28, 29 . . . . . 142  
2, 19 f. . . . . 101. 122. 158.  
163  
3, 1 . . . . . 142  
3, 4, 7 . . . . . 102  
3, 9 . . . . . 136. 142  
3, 25 f. . . . . 142. 158  
4, 20 . . . . . 97  
7, 22, 25 . . . . . 163  
7, 23 . . . . . 83  
8, 7 . . . . . 163  
8, 18, 21 . . . . . 97. 99  
8, 31—39 . . . . . 96. 98. 156  
9—11 . . . . . 147  
9, 1 . . . . . 102  
9, 3 . . . . . 137. 141  
9, 4 . . . . . 97. 142  
9, 5 . . . . . 52  
9, 7 . . . . . 142  
9, 24 . . . . . 142  
9, 25 . . . . . 135. 165  
10, 6 . . . . . 86  
10, 12, 14 . . . . . 53  
11, 7 . . . . . 134. 135. 142  
13, 1—7 . . . . . 126. 148  
13, 12 . . . . . 101. 122  
15, 10 . . . . . 135  
16, 7 . . . . . 140  
16, 17 . . . . . 120  
16, 21 . . . . . 141

**I Korinther.**

1, 2 . . . . . 53  
1, 12 . . . . . 125  
1, 22 f. . . . . 142  
1, 24 . . . . . 86  
1, 26 ff. . . . . 86. 121  
2, 4 . . . . . 81  
2, 7 . . . . . 97  
2, 10 . . . . . 81  
2, 14 . . . . . 87  
3, 1 . . . . . 87  
3, 3 . . . . . 87  
4, 4 . . . . . 125  
4, 6 . . . . . 144  
4, 8 ff. . . . . 121. 156  
4, 20 . . . . . 81

6, 1 ff. . . . . 153  
6, 11 . . . . . 86  
8, 4 . . . . . 159  
8, 5 ff. . . . . 7. 159  
8, 6 f. . . . . 19. 56  
8, 7 ff. . . . . 126  
9, 20 . . . . . 142. 163  
10, 18 . . . . . 141  
10, 20 . . . . . 159  
10, 25, 27 f. 29 . . . . . 126  
11, 3 ff. . . . . 87. 112  
11, 7 . . . . . 98  
11, 10 . . . . . 111  
12, 2 . . . . . 83. 159  
12, 4 ff. . . . . 87  
13 . . . . . 156  
13, 6 . . . . . 102  
13, 13 . . . . . 87  
15 . . . . . 99. 147  
15, 10 . . . . . 81. 97  
15, 41 . . . . . 98  
15, 52 . . . . . 100  
16, 8 . . . . . 146

**II Korinther.**

3, 7 . . . . . 98  
3, 17 . . . . . 98  
3, 18 . . . . . 97. 98. 100  
4, 2 . . . . . 126  
4, 4 . . . . . 97  
4, 6 . . . . . 98. 99. 100. 101.  
122  
5, 1 ff. . . . . 133  
5, 4 . . . . . 133  
6, 1 ff. . . . . 149  
6, 7 . . . . . 102  
6, 9 f. . . . . 120  
6, 14 . . . . . 101. 122  
6, 15 . . . . . 101  
6, 16 . . . . . 135  
10, 10 . . . . . 7  
11, 1 ff. . . . . 142. 157  
11, 10 . . . . . 102  
11, 13 f. . . . . 102  
11, 14 . . . . . 101  
11, 16 ff. . . . . 156. 157  
11, 22 . . . . . 141. 142  
11, 26 ff. . . . . 143  
12, 1 . . . . . 126  
12, 2 ff. . . . . 81. 86  
12, 8 . . . . . 53. 87  
13, 8 . . . . . 102  
13, 13 . . . . . 87

**Galater.**

1, 13 . . . . . 134  
1, 14 . . . . . 142  
1, 21 . . . . . 162. 169

1,	22	.	.	.	.	.	143
2,	3	.	.	.	.	.	165
2,	20	.	.	.	.	81.	83
3,	7	.	.	.	.	.	142
3,	19 ff.	.	94.	163.	.	.	165
3,	25	.	.	.	.	.	165
3,	28	.	.	.	.	87.	136
3,	29	.	.	.	.	.	142
4,	9	.	.	.	.	.	159
4,	19	.	.	.	.	.	81
4,	22 f.	.	.	.	.	.	160
4,	29	.	.	.	.	.	161
5,	3	.	.	.	.	.	166
5,	22	.	.	.	.	.	87
6,	1	.	.	.	.	.	81
6,	4	.	.	.	.	.	121
6,	13	.	.	.	.	.	166

Philipper.

2, 5 ff.	57
2, 6	52
2, 9 ff.	52, 55
2, 10	17, 86
2, 15	101
3, 5 f.	134, 137, 143
3, 12	81
3, 20	136
4, 8	122

Epheſer.

1, 3, 20	. . . . .	16
1, 13	. . . . .	102
1, 10	. . . . .	16
2, 2	. . . . .	86
3, 10	. . . . .	16
4, 6	. . . . .	159
4, 8 ff.	. . . . .	86
4, 20	. . . . .	102
4, 25	. . . . .	102
5, 7, 8, 11, 13, 14	. . . . .	101
6, 10	. . . . .	120
6, 12	. . . . .	16

### Koloffier.

1, 6 . . . . . 102

## I Thessalonicher.

1, 9	.	.	.	.	.	159
2, 12	.	.	.	.	.	99
2, 13	.	.	.	.	.	81
4	.	.	.	.	99.	147
5, 5 ff.	.	.	.	.	101.	122

## II Thessalonicher.

2, 9 ff. . . . . 102

2, 12	.	.	.	.	.	102
3, 8	.	.	.	.	.	122

## I Timothy.

1, 5	.	.	.	.	.	125
1, 19	.	.	.	.	.	125
2, 5	.	.	.	.	94.	95
3, 9	.	.	.	.	.	125

## II Timothy.

1, 3	.	:	.	.	.	125
2, 15	.	.	.	.	.	102

## I Johannes.

2, 1	.	.	.	.	.	96
3, 15	.	.	.	.	.	104
4, 14	.	.	.	.	.	50

## Hebräer.

2, 10	.	.	.	.	.	58
7, 25	.	.	.	.	.	96
8, 6	.	.	.	.	94.	95
9, 15	.	.	.	.	94.	95
9, 23	.	.	.	.	.	17
12, 2	.	.	.	.	.	58
12, 24	.	.	.	.	.	95

Auf die Registrierung der heidnischen Prosa-Literatur, der altchristlichen Schriftsteller und vor allem der jüdischen Schriften muß mit Rücksicht auf den Raum verzichtet werden.







59251 225.97R  
Böhlig, Hans B633

Die geisteskultur von Tarsos

225.97R  
B633

59251





T3-BUM-876

